



UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

Publicación Semestral de Filosofía
de la Universidad Intercontinental

ISSN 1665-7551

MÉXICO • JULIO - DICIEMBRE 2013 • AÑO 18 • NÚM. 39

Humanismo y religión


Intersticios
FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN


DUCIT ET DOCET
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Coordinación de Humanidades, Dirección Divisional de Ciencias Administrativas, Sociales y Humanidades, de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.



Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se incluye en los siguientes índices: Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Conaculta (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), Filos (Base de datos de Revistas de Filosofía), Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y EBSCO (Elton B. Stephens Company).

Precio por ejemplar: $140.00
Suscripción anual (dos números): $280.00 (residentes en México) $22.00 dólares (extranjero). Más gastos de envío.

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420, México, D.F. Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
intersticios@uic.edu.mx

Asistente editorial: Maricel Flores Martínez
Revisión de estilo: Eva González Pérez
y Angélica Monroy López
Portada: Javier Curiel



Año 18, núm. 39, julio-diciembre 2013

Directora académica: Marina Okolova
Coordinador de Publicaciones: Javier Curiel Sánchez
Editor: Camilo de la Vega Membrillo
Jefa de Redacción: Eva González Pérez

Intersticios es una publicación semestral de la UIC Universidad Intercontinental A.C. / Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo / Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102 /Número de Certificado de Licitud de Título: 12786 / Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358 Asignación del ISSN: 1665-7551/ Domicilio: Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. /Distribuidor: UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. / Imprenta: Magdalena González Gámez (1200+ impresión sobre demanda), Andorra núm. 29, int. 2, col. Del Carmen Zacahuitzco, C.P. 03550, México D.F., Tel. 5521 8493 / La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares que se terminaron de imprimir en diciembre de 2013.

Nadie es pues responsable de una emergencia; nadie puede vanagloriarse; ésta se produce siempre en el *intersticio*.

Michel Foucault

Índice

Presentación
Marina Okolova 7

I. HUMANISMO Y RELIGIÓN

El papel del símbolo religioso en la identidad y la vida cotidiana. El caso concreto de Padre Jesús en una población de la mixteca oaxaqueña
Ignacio Ortiz Castro 11

Foucault, humanismo y liberación
Rocío del Alva Priego Cuétara 23

Humanismo y religión en la obra de Eugenio Trías
Samuel Arriarán 39

Naguib Mahfuz y la larga crisis del mundo árabe: escribir libros "que hagan estremecer la tierra"
Encarnación Ruiz Callejón 53

II. DOSSIER

Consideraciones en torno de algunos rasgos de la hermenéutica filosófica moderna
Eduardo Chávez Loera 77

Algunas nociones hermenéuticas peirceanas para las ciencias sociales
María de la Luz Flores Galindo 91

Sujetación, subjetivación y cuerpo
Rosaura Martínez Ruiz 105

La polémica Arendt: sus consideraciones en torno del Holocausto
Greta Rivara Kamaji 121

Una visión de la responsabilidad desde la víctima. Réplica a "La polémica Arendt: sus consideraciones en torno al Holocausto", de Greta Rivara
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes 133

III. ARTE Y RELIGIÓN

La verdad de la víctima. Aspectos miméticos de la fe según René Girard
Luis Fernando Rojas Balbuena 143

IV. RESEÑAS

Sobre *La filosofía en México en el siglo* XX*. Apuntes de un participante*
María Antonia González Valerio 167

Acerca de *Los Divinos entre los Humanos*
Alba Patricia Hernández Soc 175

V. CARPETA GRÁFICA

La predicación de los muros en la Nueva España
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes 185

PRESENTACIÓN

> La cuestión del humanismo es de mucho mayor alcance que la bucólica suposición de que leer educa [...] se trata nada menos que de una antropodicea, es decir, de una definición de hombre teniendo en cuenta su apertura biológica y su ambivalencia moral [...] cómo puede el hombre convertirse en un ser humano verdadero o real.
>
> *Peter Sloterdijk*

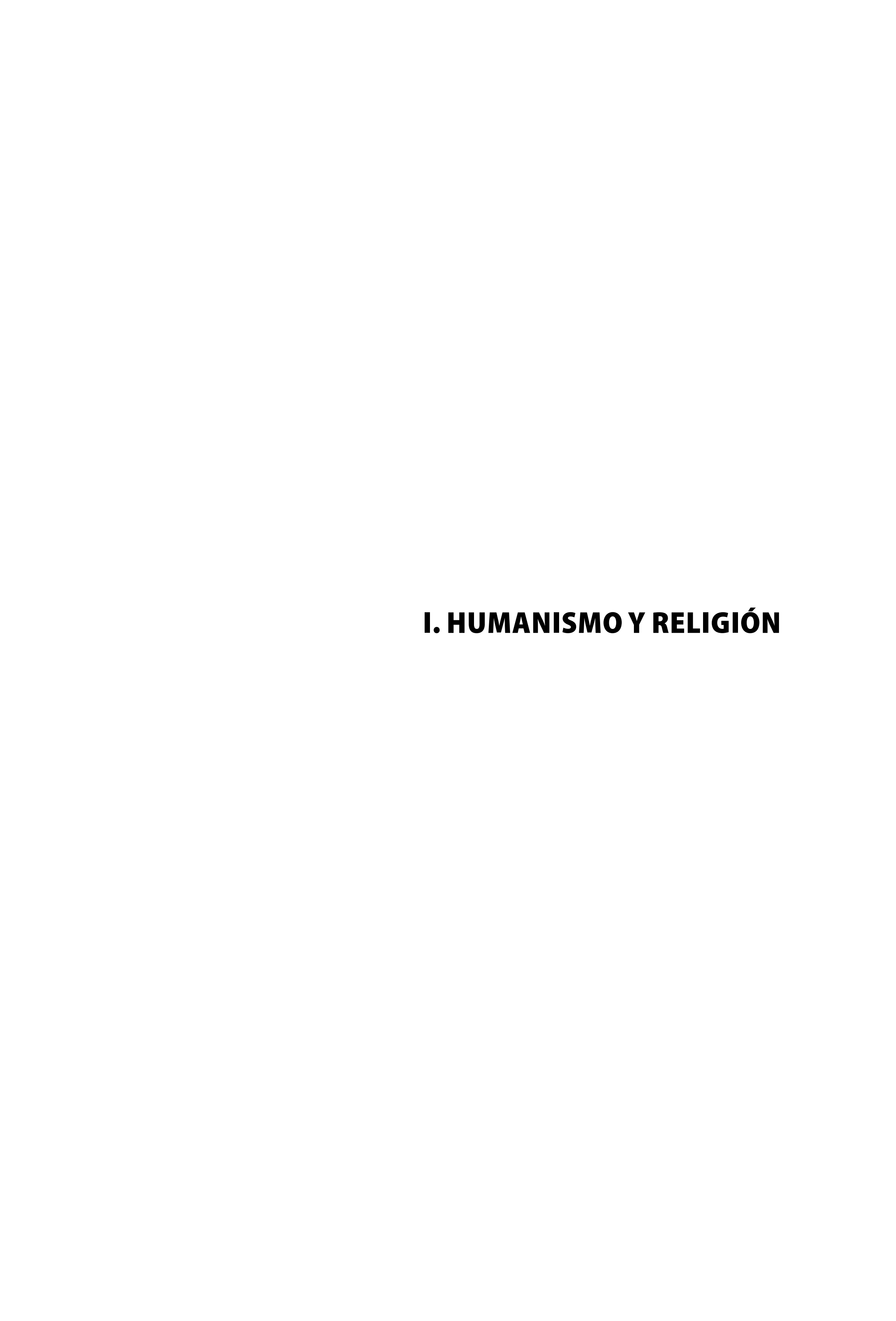
Este pasaje de Sloterdijk resume y puntualiza las notas distintivas de uno de los temas más recurrentes en la reflexión filosófica a lo largo de los siglos. Distintos pensadores de diferentes escuelas y tradiciones intentaron descifrar (desentrañar) el enigma que representa el ser humano precisamente como humano. Cabe reconocer que el pensar filosófico que se sumerge en la problemática de lo humano, muy a menudo adoptando las formas expresivas del arte y la literatura, se torna un pensamiento palpitante y conmovedor, cuyo carácter antinómico se cristaliza mediante la interrogación radical del ser del hombre. "A diferencia de lo que ocurre en las ciencias —dice Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*—, el rigor del pensar no consiste sólo en la exactitud artificial —es decir, teórico-técnica— de los conceptos. Consiste en que el decir permanece puro en el elemento de la verdad del ser y deja que reine lo simple de sus múltiples dimensiones". Si concebimos al hombre como aquel ente que se pregunta por el sentido de su propio ser, es decir, se comprende a sí mismo en su propia existencia, debemos admitir que no hay inmediatez en la comprensión de sí mismo, sino hay una distancia entre mi conciencia y mi propio ser. Y justamente esta distancia, esta opacidad en la comprensión de sí mismo impiden reducir la problemática de lo *humano* a las puras categorías de *logos*; "lo propiamente humano" desafía la razón en su ambición por integrar

lo trágico de una existencia real en lo lógico de una conciencia racional. La tradición ilustrada nos dejó como herencia la idea, según la cual formar a un ser humano significa enseñarle a "vivir bajo la conducta de la razón", lo que, a su vez, supone dejar atrás la arbitrariedad de las creencias subjetivas y adquirir el conocimiento seguro y universalmente válido, lo que trae como beneficio la emancipación del hombre de los dogmas y las supersticiones y da como resultado la "humanización" del ser humano. Sin embargo, los pensadores ilustrados, cegados por su fe en la razón, pasaron por alto el hecho que el hombre no sólo es un ser dotado de los principios racionales, sino también de la voluntad autónoma que le confiere auténtico poder proteico y alimenta su actuar según el conocido principio "todo está permitido". Durante mucho tiempo, el hombre se congraciaba con la idea que precisamente en la voluntad, guiada por la razón, reside la clave para convertir sus cualidades individuales e inclinaciones egoístas en virtudes verdaderamente humanas. Sin embargo, la propia historia de los dos últimos siglos demostró con creces que el "delicado hijo" de la educación ilustrada no se apresura a traducir su racionalidad en una "excelencia humana", más aún prefiere poner la razón al servicio de su voluntad y ejercer su libertad sin importar la diferencia entre un "acto voluptuoso y brutal y una hazaña heroica por el bien de la humanidad" (Dostoyevski). Por eso, como bien señala Juliana González, "lo humano" está por igual "en todos los rostros del hombre, buenos y malos, nobles e innobles, apolíneos y dionisiacos, y tan 'humana' es, por tanto, la 'virtud' como el 'vicio'". Precisamente la voluntad libre concebida por largo tiempo como el signo de la grandeza y el soporte inconmovible de la humanidad del hombre lo sitúa al borde de un abismo sin fondo donde, como en un "agujero negro", desaparece todo aquello que da valor y sentido a la existencia propiamente humana. Debemos admitir que no pocos pensadores postmodernos hallaron en esta dualidad, en este continuo vaivén (oscilación) entre "ascenso" y "descenso" una fuente casi inagotable de la inspiración y del placer intelectual, pero no consideraron la posibilidad de reestablecer en toda su validez filosófica la pregunta por "lo humano" en su relación con la ambigüedad originaria del hombre.

Así, presentamos, en este número de *Intersticios*, una selección de textos que pretende desentrañar eso "humano" indisociablemente ligado al surgimiento de nuevas formas de humanismo, al hecho religioso y al arduo tema de la libertad.

Es, también, con este número que la revista *Intersticios* completa una trayectoria de veinte años ininterrumpidos difundiendo los distintos enfoques y discusiones del quehacer filosófico.

Marina Okolova



I. HUMANISMO Y RELIGIÓN

EL PAPEL DEL SÍMBOLO RELIGIOSO EN LA IDENTIDAD Y LA VIDA COTIDIANA

EL CASO CONCRETO DE PADRE JESÚS EN UNA POBLACIÓN DE LA MIXTECA OAXAQUEÑA

Ignacio Ortiz Castro*

Resumen El presente trabajo parte de la idea de que la religión y sus símbolos armonizan las acciones humanas dentro de un orden cósmico, al tiempo que se proyectan imágenes de ese orden al plano de la experiencia humana, generando un estilo de vida propio. *Padre Jesús* o *Tata Chú* (lengua mixteco) es un símbolo sincrético de dos culturas con sus respectivas visiones del mundo: la cristiana católica y la mesoamericana. El estudio se ubica en una población concreta, aunque el símbolo religioso cubre una amplia porción de la geografía mixteca. El Cristo traído allende el mar embona con el Padre Sol mesoamericano.

Abstract This work is based on the idea that religion and its symbols harmonize human actions within a cosmic order, while projecting images of that order to the plane of human experience, creating a unique lifestyle. Father Jesus or Tata Chu (Mixtec language) is a syncretic symbol of two cultures with their respective worldviews: Christian Catholic and Mesoamerican. The studio is located in a particular population, although the religious symbol covers a large portion of the Mixtec geography. The Christ brought across the sea, fits together with the Father Sun Mesoamerica.

* Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Tecnológica de la Mixteca, Oaxaca, México.

Palabras clave
Reciprocidad, sincretismo y estilo de vida.

Keywords
Reciprocity, syncretism and lifestyle.

Los cristos de la Mixteca

En la Mixteca Oaxaqueña, y desde luego en la Poblana y Guerrense, encontramos diversidad de cristos: crucificados y yertos, crucificados y aún vivos; crucificados morenos y blancos; imágenes de cristos que nada tienen que ver con un estado de crucifixión, unos humildemente vestidos y otros elegantes; unos se aceptaron tal cual llegó la imagen allende el mar y otros los sincretizaron y embonaron con la religiosidad y elementos prehispánicos.

Dentro de ese *mestizaje* religioso, el llamado Padre Jesús (también conocido como Dulce Nombre de Jesús) y, en idioma mixteco, *Tata Chú*[1] es muy significativo, pues lo encontramos en una amplia área de la vasta Mixteca. Sin embargo, mi observación directa de tal devoción se reduce a una comunidad de la Mixteca Oaxaqueña: Villa de Chilapa de Porfirio Díaz. Se caracteriza por ser población mestiza, pero con un profundo raigambre mesoamericano.

El caso de Padre Jesús en Villa de Chilapa de Porfirio Díaz

Planteamientos

La fiesta del Tercer Domingo de enero es el festejo principal para este pueblo ubicado en la Mixteca Alta, perteneciente al territorio oaxaqueño. Su nombre correcto oficialmente es Villa de Chilapa de Porfirio Díaz, y data de 1890;[2] sin embargo, su nombre de origen es Nuestra Señora de la

[1] Con tal nombre es venerado, además de que es el símbolo religioso más notable de la Mixteca de la Costa o Costa Chica; su veneración y nombre también lo encontramos en otras partes de la Mixteca Baja y Mixteca Alta, dentro del mismo territorio oaxaqueño. Las diversas representaciones de *Tata Chú* bien merecen un estudio *ex profeso*.

[2] *Pública Manifestación*, enero 19 de 1890, Palacio Municipal de Villa de Chilapa de Porfirio Díaz.

Presentación Chilapa.[3] También, por mucho tiempo se le conoció principalmente como Santa María Chilapa.[4]

Así, la patrona de origen es Nuestra Señora de la Presentación, conocida en la comunidad simplemente como Virgen de la Presentación. Sin que por el momento importe la nominación, cualquiera de los tres nombres hace referencia a la madre de Cristo Jesús: la Virgen María. Si la Virgen de la Presentación es la patrona del pueblo, aquí caben algunas interrogantes: ¿por qué Padre Jesús es el festejado principal y prácticamente se ha vuelto el santo patrón y desde cuándo?, ¿a qué se debe esa mayor dedicación e importancia en cuanto al festejo y veneración? Quizá sea pertinente preguntarse ¿por qué la preferencia de lo masculino sobre lo femenino?, ¿acaso ya no satisfizo en algún momento la identificación con dicha Virgen por sus evidentes rasgos criollos-españolizados?, ¿significa esto que fue Padre Jesús un símbolo religioso creado a modo propio que, finalmente, satisfizo la idiosincrasia chilapeña, la cual terminó por mirarse en su propio espejo?

Si la patrona principal es una virgen, entonces la fiesta del 21 de noviembre (cuando se festeja en esta población y en el mundo católico) debiera ser la principal y no la del tercer domingo de enero. Empero, finalmente, ambas imágenes, son los dos símbolos religiosos, aun cuando en cuanto a pompa y veneración haya mayor inclinación por Padre Jesús. Tal fervor por este último no es espontáneo ni gratuito. El desplazamiento de aquélla se debe a que esta comunidad encontró su representación principal en Padre Jesús. ¿Cuándo? No se sabe con exactitud.

Haciendo un paréntesis, la religión y sus símbolos, como es bien sabido, son la proyección de una cultura, la forma de ser de un pueblo, su horizonte estético, ético, social y político. Reflejan el orden social, aspiraciones, su moral y su idiosincrasia, cualidades y hasta los vicios y debilidades de un pueblo. Los símbolos religiosos están anclados en el pasado, tienen vigencia en el presente, no dejan de tener influencia en el futuro y forjan esperanzas en la gente. Implican *ethos* y cosmovisión, como bien lo afirma un autor:

> Los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo —el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden. En la creencia y en la práctica

---

[3] Archivo General de la Nación, ramo *Indios*, vol. 29, exp. 262, f. 218 vuelta, años 1866-1867. México, Distrito Federal.

[4] Delfino Guzmán Gómez, *Monografía de Chilapa de Díaz*, Oaxaca, Carteles Editores, 2000, p. 15.

> religiosas, el *ethos* de un grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrárselo como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión, en tanto que ésta se hace emocionalmente convincente al presentársela como una imagen de un estado de cosas peculiarmente bien dispuesto para acomodarse a tal estilo de vida.
>
> La idea de que la religión armoniza las acciones humanas con un orden cósmico y proyecta imágenes de orden cósmico al plano de la experiencia humana no es ninguna novedad [...] *una religión* es: 1) *Un sistema de símbolos que obra para* 2) *establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres,* 3) *formulando concepciones de un orden general de existencia y* 4) *revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que* 5) *los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único*.[5]

En relación con lo anterior, considero que Padre Jesús ha representado, en parte, el micromundo de la comunidad de Villa de Chilapa. De ahí que su veneración sea mayor (que la Virgen de la Presentación). Digo en parte, porque los símbolos religiosos son sólo una porción de la cultura de un pueblo o cultura, lo cual no deja de influir y a la vez ser refrendado en la vida cotidiana de las personas. Así pues, resulta pertinente interrogarse: ¿cómo es el chilapeño?, ¿cómo se ha proyectado al tiempo que reflejado en tal imagen? A reserva de un trabajo mayor en amplitud y profundidad, quiero empezar por lo que se presenta obvio: se trata de un sincretismo religioso, pues hay elementos de:

1. El mundo prehispánico: corona hecha de oro amarillo y el color de la piel morena, propio de la etnia originaria; no es un Cristo rubio, como suele presentársele.
2. La tradición propiamente católica: cruz, llagas, sangre, sufrimiento, caída.
3. Elementos que adopta o plasma el pueblo chilapeño: corona de oro y piedras preciosas con un diseño especial; cruz que no es un tosco madero; es un Cristo elegantemente vestido no raído ni con taparrabos, no crucificado ni tirado en el suelo, sino cayendo/levantándose; no yerto, sino vivo; dignamente carga la cruz, no la arrastra, acepta el sufrimiento con la dulzura en el rostro, causa ternura por su semblante y no lástima; no genera horror por sus llagas (como otros cristos de la región mixteca), sino compasión; no es el suelo donde se reclina, sino en mullido cojín; milagros de oro principalmente le son ofrendados… el pueblo chilapeño

[5] Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 89.

> le agradece y lo lleva porque Él los protege y ha dado… es una imagen rica, no pobre; por ello está revestida (tupida) de oro.

Analizar de modo hermenéutico-filosófico los símbolos prehispánicos y los propios chilapeños de Padre Jesús es lo que interesa en este breve trabajo y a ello nos abocaremos, dejando en claro que resulta necesario un trabajo concienzudo (así como también de la Virgen de la Presentación, que tal vez podría estar ligada a la Madre Tierra del mundo prehispánico y, por ende, a la cultura mixteca). Padre Jesús y Padre Sol embonan; ésa es mi hipótesis, pues hay coincidencia en elementos o signos; además, de todo lo anterior puede deducirse algo importante: Padre Jesús o *Tata Chú* es la advocación Cristo-Padre, no Cristo-Hijo. Se trata del Padre, no del hijo; porque nadie adviene en hijo, sino por el padre (y viceversa).

Diversidad étnica y sincretismo religioso

Villa de Chilapa es un pueblo donde lo mestizo, español e indígena han convivido y enfrentado. Desde mi punto de vista, quiero arriesgar esta hipótesis: es Padre Jesús/Padre Sol o Cristo Jesús/*Iya Ndikandií* como sincretismo religioso, en quien esos dos elementos étnicos se proyectaron y lograron convivir, se vincularon y aglutinaron a pesar de sus diferencias en el pasado (y posiblemente aún en el presente). En la actualidad es lo que hace concurrir todavía desde muy lejos, el pretexto para la convivencia festiva de la mayoría de la población, un elemento importante que refrenda la identidad. Es el reflejo, en parte, de la mentalidad chilapeña; parte de su forma de sentir, de ser y estar en el mundo. Padre Jesús es el símbolo religioso de tal comunidad.

Como se ha afirmado, es símbolo religioso posterior con relación a la Virgen de la Presentación (concretamente se trata de la Virgen María). Empero, por reciente que pudiera parecer el santo patrón, realmente sus rasgos o elementos simbólicos que porta van más allá, incluso, de la Virgen de la Presentación. En otras palabras, puede decirse que Padre Jesús ancla sus raíces simbólicas no sólo en el Cristo Jesús traído allende el mar por la conquista española, sino desde el mundo precolonial; es decir, tiene sus raíces ancestrales en la cosmovisión autóctona y la religiosidad de la antigua cultura mixteca: es el Padre Sol como divinidad o *Iya Ndikandií*. Por lo tanto, puede afirmarse un sincretismo religioso: Cristo Jesús/Padre Sol. Se trata de una síntesis religiosa del cristianismo católico y el símbolo sagrado de Mesoamérica, del continente americano mismo y, para este caso de estudio, de la Nación Mixteca. Empero, lo que tal vez asombre es cómo los chilapeños, pueblo mestizo en buena proporción, logra conjuntar ele-

mentos identitarios ancestrales propios y los venidos allende el mar. Tal comunidad, sin duda, logró en algún momento con la dimensión religiosa, compatibilizar lo indígena con lo español, la negritud y en mínima parte lo francés, paliando (que no superando) así esa discriminación y racismo internos. Lo español y lo indígena atenuaron su rivalidad y lograron crear y aceptar finalmente un símbolo religioso venerado por ambos. Pienso que a tal pueblo lo une, sobre todo, tal aspecto. No es el Cristo Jesús *puro* el que se venera, tampoco el Padre Sol puro, sino ambos, dos en uno; dos culturas, dos religiosidades, dos visiones del mundo… las dos fusionadas constituyen, reitero, el símbolo religioso.

Antes de continuar, conviene hacer la siguiente reflexión. Tal comunidad de origen o fundación es indígena. Paulatinamente, en el tiempo, se fue mestizando primero con lo español y, en la segunda mitad el siglo XIX, en menor medida con el elemento francés[6] y, desde luego, con el elemento de la negritud de la Mixteca de la Costa.[7] Por ese origen autóctono tampoco es casual que la Virgen María (de ahí el nombre: "Santa María Chilapa", pero antes de éste se ha señalado que fue "Nuestra Señora de la Presentación Chilapa") esté relacionada con lo femenino, que es el vientre materno de Cristo Jesús. En la visión americana autóctona y, por ende, mixteca, la Madre Tierra es el vientre de todo lo existente y el Padre Sol, con su energía vivificante que envía a la Madre Tierra, hace que ésta procree en sus entrañas y dé a luz a todo lo existente en un tiempo ininterrumpible… la Virgen María simbólicamente representaría a la Madre Tierra, de ahí que el pueblo chilapeño, en su origen fundacional, se identifique con la madre de Cristo, pues la Madre Tierra es el otro símbolo religioso de la América autóctona y, desde luego, de la cultura mixteca. El vientre de la Virgen María es excelso; el vientre de la Madre Tierra es excelso. En conclusión, tanto por Padre Jesús como por la Virgen de la Presentación, está presente la religiosidad indígena ancestral, la cual, obviamente, no ha fenecido, sino se ha sincretizado.

De todo lo anterior, tal vez no resulte extraño entonces que Padre Sol/Padre Jesús o Cristo Jesús/*Iya Ndikandi*í,[8] sea *uno*. Se trata de un empalme.

[6] Durante la segunda intervención francesa (1861-1867), la resistencia nacional principal se ubicó en la Mixteca Oaxaqueña, y estuvo al mando del general Porfirio Díaz Mori, de ascendencia mixteca. Al tratar de capturarlo y derrotar a la resistencia, soldados del ejército intervencionista se quedaron en algunas poblaciones de Oaxaca, como es el caso de Chilapa.

[7] En esta región están asentados pueblos de raíz africana, la cual es la región comprendida entre la costa de Guerrero y Oaxaca, más popularmente conocida como Costa Chica. Ahí se ha dado principalmente un mestizaje cultural y étnico conocido con el término afromixteco.

[8] *Iya Indikandií*, *Iya* es indicador de género sagrado: él, ella, lo; *Ndikandií* se com-

En tal sincretismo hay elementos simbólicos cristiano-católicos y mixtecos. Intentaré un análisis e interpretación de ciertos signos, para, finalmente, sostener la idea central de este trabajo: Padre Jesús constituye el símbolo religioso auténtico de la comunidad chilapeña y también de otros pueblos de la macrorregión mixteca, comprendida entre los estados de Puebla, Guerrero y Oaxaca.

Empezaré con los elementos mixtecos.

Elementos mixtecos de Padre Jesús (Dulce Nombre de Jesús)

Existen dos elementos fundamentales: la corona y el color de la piel.



La corona

La corona posee las siguientes características: representa un haz de luz de cada lado y un tercero apuntando hacia arriba; es de color amarillo por el oro; estos símbolos la relacionan directamente con el Padre Sol o *Iya Ndikandií*. Huelga decir que no es la corona de espinas desaliñada del cristianismo católico, sino de oro amarillo que representa la luz emanada del sol o energía que engendra vida en la tierra. Toda existencia es posible en la tierra gracias a la energía solar. Ahí está el principio filosófico naturalista del pensamiento mixteco. Se trata de una filosofía de la Naturaleza.

pone de dos vocablos: *Ndika*: pecho generador, emanador, y de *Ndií*: radiante, luz, energía. Así, podría traducirse como *Pecho sagrado y radiante* que emana energía vivificante que fertiliza a la Tierra, la cual genera en su seno multiplicidad de seres, los cuales vuelven a sus entrañas. Así también, en lenguaje común, ésta es la Madre Tierra y aquél, el Padre Sol.

La luz-amarilla en la visión del mundo mixteco representa la inteligencia, la luz que ilumina, el pensamiento clarificador que alumbra y lleva a la sabiduría. El color amarillo significa iluminación y se relaciona con el pensamiento y el conocimiento, sobremanera en la esfera moral: "seguid el reino de la luz, donde el oro vuela en el espacio en impalpable aurora, y vosotros, ¡oh poderosos reyes de la tierra! ¡no derraméis más la sangre de vuestros hermanos!"[9]

La luz del pensamiento alumbra para darle posibilidad al conocimiento, para que emerja, así tal como el Padre Sol irradia la luz-energía que da la posibilidad de la existencia de todos los seres. La luz de la inteligencia está o es la cabeza y de aquí brota; de la cabeza de Padre Jesús/Padre Sol brota la luz, lo que ilumina al mundo. Éste es, reitero, un elemento religioso simbólico propio de la visión naturalista del mundo mixteco, el cual se agrega y enriquece la religiosidad cristiana católica.

La corona de espinas del cristianismo católico sacrifica a la cabeza, el pensamiento, y sólo acepta lo inmarcesible del corazón, es decir, la bondad como la clave del mundo; *Padre Jesús* no sacrifica la cabeza ni tampoco relega el corazón, puesto que en esta visión del mundo razón-corazón van de la mano, se da una relación dual; el ser humano es razón, pero también corazón. El dualismo que caracteriza la cosmovisión originaria está presente.

El oro amarillo o color amarillo

Para hacer énfasis en el color amarillo como símbolo, señalaremos otros aspectos. El oro, ya como color, para la raigambre autóctona significa y representa varias ideas: la luz, iluminación, el entendimiento; por ejemplo, vemos que aún se elaboran "caminos de luz" hechos con pétalos del cempasúchil o flor de muerto, el primero y segundo día de noviembre; camino amarillo que indica la ruta a seguir para quienes nos visitan aquí en la tierra en los festejos de Todos Santos o Día de Muertos. El oro no sólo era adorno en el mundo prehispánico, sino su color era parecido a la luz enviada por el Padre Sol, quien con su energía creadora engendraba la multiplicidad de seres en el vientre de la Madre Tierra. La luz es vida. Sin ella, no es posible el nacimiento ni el renacimiento o retorno periódico a la faz de la tierra. Se muere y se renace; así como el Sol lo hace cada día: de oriente a poniente para volver a surgir en el oriente; el Cristo allende el mar renació o resucitó entre los muertos.

El color amarillo es también la luz del entendimiento, la razón, lo que guía el pensamiento acertado y aleja de la oscuridad, entendida ésta como

[9] Abraham Castellanos, *El rey Iukano y los hombres del oriente. Leyenda indígena inspirada en los restos del Códice Colombino*, edición facsimilar, Oaxaca, Proveedora Gráfica de Oaxaca, 1993, p. 67.

confusión, sin claridad, sin precisión o como algo que aún no se manifiesta, pero es posible que lo haga. Después de todo, el Sol surge cíclicamente de la oscuridad a la luz y viceversa; empero, sólo ilumina cuando es radiante, no antes. La verdad se manifiesta en la luz y es luz, aunque también provenga de la oscuridad; es decir, nada es totalmente falso ni malo ni incorrecto; la verdad puede contener algo de falsedad y viceversa; no existe la antinomia: verdad o falsedad. Incluso, la verdad puede tornarse falsedad o bien puede mostrarse cuando se recorre el velo que la cubre[10] y se manifiesta paulatinamente, así como el Padre Sol que lo hace cada mañana hasta llegar a la plena claridad en el cenit. La luz de la razón es necesaria y debe buscarse, debe manifestarse. ¿Estamos aquí ante una visión del mundo natural? Sin duda. ¿Se trata de una filosofía de la Naturaleza propia del mundo mesoamericano? En efecto: es esfuerzo intelectual por comprender el cosmos desde su lógica inherente como evidente.

Padre Jesús, en este caso *Iya Ndikandií* o Padre Sol, es la parte mixteca de Cristo Jesús, quien con su corona de oro en forma de haces de luz (así como las del Sol) ilumina el mundo, engendra la tierra e ilumina el entendimiento. No se trata de la corona de espinas del Cristo Jesús que hiere y hace sangrar; sino es el metal preciado y amarillo, símbolo mixteco, que adorna al Padre Jesús (léase: Padre Sol). Tres haces de luz, que iluminan plenamente, así como el astro rey; tres haces de luz (hacia arriba, a la derecha e izquierda), que, sin duda, representan la Santísima Trinidad, como influencia del catolicismo. He aquí un empalme.

El color moreno de la piel

Padre Jesús no es rubio, sino moreno y semibarbado. Sin duda, aquí tiene cabida el elemento del mestizaje sanguíneo que entra también en la composición étnica de la comunidad chilapeña. Padre Jesús está lejos de ser indio, pero tiene en parte el color de los habitantes originarios de esta tierra mixteca; bien podría decirse que representa al mestizo: mezcla de dos sangres: española y mixteca. Finos y alargados rasgos le caracterizan.

Elementos que adapta y plasma el pueblo chilapeño

Padre Jesús se distingue por lo siguiente: corona de oro y piedras preciosas con un diseño especial; fina cruz y no de tosco madero; un Cristo elegantemente vestido (no raído ni con taparrabos); no crucificado ni tirado en el suelo, sino cayendo/levantándose; no yerto, sino vivo; dignamente carga la cruz, no la arrastra ni hay extenuación; acepta el sufrimiento con la dulzu-

[10] Ignacio Ortiz Castro, *Acercamiento a la filosofía y la ética del mundo mixteco*, Oaxaca, Conaculta, 2006, p. 119.

ra en el rostro; su semblante causa ternura y no lástima; no genera horror o náuseas por sus llagas —como otras imágenes-cristos en la misma región mixteca—, sino compasión; no es el suelo donde se apoya, sino en mullido cojín; milagros de oro principalmente le son ofrendados. La comunidad le agradece y lo lleva porque Él les ha dado y protegido;[11] es una imagen rica, no pobre; por eso está cubierta (incluso tupida) de oro.

Padre Jesús y estilo de vida

El pueblo chilapeño proyecta al tiempo que refleja su ser en Padre Jesús. Por ello, como se afirma arriba, es el símbolo religioso, espiritual y material de dicho pueblo tanto para los individuos como para la comunidad. Me explico en seguida.

Para la generalidad chilapeña, el éxito en la vida radica en gran medida en el logro económico. En pueblos aledaños a Villa de Chilapa, suele comentarse: "¡En Chilapa hay dinero!", queriendo decir con esto que es un pueblo de ricos, y ésa es, en efecto, la idea que se tiene por parte de los pueblos circunvecinos; puede señalarse que, de modo general, así es, hay un afán de riqueza en tales ciudadanos y a veces hasta de presunción. Su éxito se puede apreciar en muchas bellas construcciones de casas o en el logro económico de los que viven fuera; sin duda, obtenidos con mucho esfuerzo, porque, al igual que el mixteco en general, el conciudadano chilapeño tiene la virtud de ser trabajador. Ha hecho del trabajo su virtud. Padre Jesús tiene oro, le adorna lo áureo; el chilapeño también lo busca, busca vivir cómodamente y hasta con lujos. Al igual que su Padre Jesús, le gusta la elegancia; basta acudir a sus fiestas religiosas para observar la elegancia en la vestimenta, principalmente en las mujeres.

Padre Jesús da y recibe; he aquí el principio o valor de reciprocidad, muy propio de la visión del mundo originaria americana, que se hace presente; la reciprocidad es principio moral que regula las relaciones interpersonales de la comunalidad mesoamericana y, por ende, también mixteca; principio aún vigente en nuestras poblaciones indígenas e incluso mestizas de Latinoamérica. Para profundizar sobre tal categoría filosófica, convendría citar a un estudioso de la filosofía andina:

> Los principios "lógicos" de correspondencia y complementariedad se expresan en el plano ético sobre todo a través del principio de reciprocidad. Éste hace las veces de normatividad cósmica que incluye a todos los actores y elementos, tanto divinos y humanos, como extra-humanos […] El principio de reciprocidad no se limita a las relaciones interpersonales humanas, ni al ámbito de esta vida. También tiene que ver con las relaciones religiosas, at-

[11] Aquí se manifiesta el principio de reciprocidad.

> mosféricas, rituales, económicas y hasta con los difuntos; es vigente más allá de la vida. La reciprocidad normalmente se establece entre dos actores, sean estos individuales o colectivos, racionales o irracionales, humanos o no-humanos. Un acto éticamente bueno se califica por el grado de su conformidad con la normatividad de la reciprocidad, y un acto éticamente malo por la violación (total o parcial) de la misma […] En el fondo, se trata de un principio cósmico y universal de "justicia", en el sentido de un equilibrio ético.[12]

Padre Jesús va por el camino de la vida, que es difícil, cayéndose/levantándose; es más: da la impresión de que ni se cae ni se levanta, sino simplemente de que va cayendo, pero sin llegar totalmente al suelo, porque está hincado o que nunca cayó o, si tal vez cayó de súbito, de este mismo modo se está levantando para continuar su camino. El camino de la vida tiene sus caídas. Hay escollos y obstáculos. Padre Jesús les enseña que el andar por el mundo es difícil, pero si se cae hay que enderezarse, como dice la *vox populi* chilapeña, y continuar. Tal ha sido su existencia: de un lado a otro, como su mítico Flechador del Sol, ganándose la vida, conquistando el mundo de un lado a otro, buscando sobrevivir, el éxito. Caminando siempre en el *via crucis* que es la existencia. La voluntad es definitiva, el esfuerzo es imprescindible, el querer es poder, el caer y levantarse es la enseñanza primordial: "¡los golpes enseñan a ser jinete!", es uno de los refranes favoritos en la comunidad (claro, enseñanza derivada de un pueblo antaño montador de toros), al igual que "aquí la bebemos o la derramamos", es decir, no cejar en el empeño, no amedrentarse ante los rigores de la existencia, no claudicar ni amilanarse. La mentalidad chilapeño-mixteca está forjada de esta manera; para esto hay una explicación: sus cerros pedregosos y pocas tierras cultivables, obviamente, nunca fueron favorables del todo para la existencia de este pueblo.

Me permito una digresión en relación con los golpes que enseñan a ser jinete. Antaño, la monta de toros de manera riesgosa era la diversión favorita de esta comunidad (en la actualidad ha venido a menos); si no era un rito de iniciación, sí constituía una prueba de valor, de aprender a enfrentarse a la vida: cuando un chilapeño entraba en edad casadera (alrededor de 20 años), según el comentario de vecinos del lugar, en el protocolo de pedimento surgía, entre chanza y escrutinio por parte del padre o algún familiar de la pretendida, la frase "¡¿y ya se montó un toro?!", como queriéndole preguntar a los padres del novio si ya era todo un hombre o todavía le faltaba para serlo, Si la respuesta era negativa, entonces no le convenía a su hija. En efecto, para el chilapeño, puede decirse que la vida,

[12] Josef Estermann, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina,* Quito, Abya-Yala, 1998, pp. 229-230.

como el toro bruto que se montaba, tiene sus cuernos y genera caídas, hiere y hasta mata; el toro era el *sparring* de la vida; si el toro puede herir o matar, pero se tiene la capacidad y el gusto por montarlo, entonces los cuernos de la vida serán menos hirientes. El toro capacita para la vida y sus riesgos, Si ya se había montado un toro, entonces se tenía la capacidad de enfrentarse a la vida para cuidar, mantener, defender, conducir un hogar, porque ya había adquirido el valor para hacerlo y se tenía la voluntad de realizarlo; ya los golpes le habían enseñado a ser jinete, jinetear al toro o la vida daba lo mismo. A pelo y entre más bravo ¡mejor!, sólo asido al *valentón*[13] para saber quién era más terco, si el montador o la bestia, si el mundo o quien vive en el mundo, para saber quién vence a quién. El toro y la vida es y da lo mismo

Padre Jesús, al igual que el toro, también da la misma enseñanza. El camino de la vida es difícil y la cruz, pesada. Padre Jesús la carga, no la arrastra ni aun cuando va cayendo, No pesa lo suficiente como para arrastrarla o causar lástima. La cruz, es decir, los problemas, no deben doblegar o hacer caer ni mucho menos aplastar.

[13] *Valentón*: mecate que circunda el tórax del toro y del cual se sujeta el montador.

FOUCAULT, HUMANISMO Y LIBERACIÓN

Rocío del Alva Priego Cuétara*

RESUMEN Al anunciar Foucault la muerte del hombre, ataca en forma frontal y directa el humanismo tradicional y la idea de liberación que la acompaña. No obstante, aun bajo este doble rechazo, en la última fase de su reflexión, vemos aparecer una nueva forma de humanismo, sustentado en una etopoética de la existencia, como llamado a la liberación en términos de prácticas de resistencia, de libertad refractaria a las relaciones de poder vigentes. Ello trae como consecuencia el estallido del carnaval de máscaras, frente a la máscara de una sola expresión, impuesta por discursos y poderes dominantes.

ABSTRACT After announcing the death of the man, Foucault attacks directly the traditional humanism and the ideas of freedom that goes along with it. Nevertheless, under this rejection, in the last stage of his reflection, we see emerge a new kind of humanism, supported in ethopoetic's existence, called to the freedom in terms of tolerance customs, of deeply entrenched freedom in the actual power relationships. This lead to a mask's riot, in front of the mask of one expression, imposed by speeches and dominant powers.

* Programa de Filosofía, Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave
Etopoética, resistencia, biopoder, prácticas de sí, carnaval.

Keywords
Ethopoetics, tolerance, biopower, customs itself, riot.

Es indiscutible que Foucault se sitúa fuera de la filosofía del hombre, en tanto rechaza toda regresión reflexiva hacia la región de lo originario y fundante, a la subjetividad hipostasiada y clausurada que se postula como punto de partida y tesis fundamental.[1] En línea con Nietzsche, Foucault asegura que la muerte de Dios tiene como contrapartida la muerte del hombre, de modo que "su asesino está abocado él mismo a morir"[2] para abrir paso al "estallido del rostro del hombre en la risa y el retorno de las máscaras."[3] Se trata de la desaparición del hombre prometeico y fundante configurado por la Modernidad y que poco a poco, a fuerza de escrutar su interioridad, ve aparecer en torno suyo la sombra de la finitud que lo constituye y lo conduce al ocaso. "El hombre se volatizaba a medida que era horadado en sus profundidades […] Se han encontrado estructuras. Se han encontrado correlaciones, se ha encontrado el sistema que en cierto modo es cuasi lógico, pero el hombre en su libertad, en su existencia, una vez más ha desaparecido".[4]

Es así como la contemporaneidad abandona la figura paradójica del sujeto de la Modernidad, un sujeto oscilante entre lo transcendental y lo empírico,[5] el cual, si bien es constituyente activo del espacio de la empiricidad, provoca que los contenidos empíricos se pongan de pie y reclamen sus derechos, haciendo aparecer al hombre como fundamento de positividades y determinado, a su vez, por ellas, elemento privilegiado frente a las cosas empíricas, pero rodeado de un espesor inconsciente con el que está comprometido y que pasa por debajo de él.

> No se revela a sus propios ojos, sino bajo la forma de un ser que es ya, en su espesor necesariamente subyacente, en una irreductible anterioridad, un ser

[1] *Vid*. Michel Foucault, *Una lectura de Kant,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.
[2] M. Foucault, *Las palabras y las cosas,* México, XXI, 1999, pp. 373-374.
[3] *Idem.*
[4] M. Foucault, "Foucault responde a Sartre", *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991, p. 4.
[5] M. Foucault, *Las palabras…,* p. 310.

> vivo, un instrumento de producción, un vehículo para palabras que existen previamente a él. Todos estos contenidos que su saber le revela como exteriores a él y más viejos que su nacimiento, lo anticipan, desploman sobre él toda su solidez y lo atraviesan como si no fuera mas que un objeto natural o un rostro que ha de borrarse en la historia.[6]

Se alude con aquel espesor inconsciente a una exterioridad irreductible que lo determina como finitud, a las fuerzas anónimas del sistema de producción, la vida y el lenguaje que ponen en tela de juicio su pretendida autonomía y su carácter incondicionado.

Cuando Foucault exclama que a todo intento de hablar del hombre y su liberación, "a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica",[7] se refiere justo a este hombre construido por el pensamiento moderno, hombre esencial iluminado por un futuro promisorio, pero, al mismo tiempo, cubierto por una sombra de finitud que da lugar a las ciencias humanas, las cuales acaban por fracturarlo. "Es preciso recusar todas esas 'antropologías filosóficas' que se postulan como acceso natural a lo fundamental; y todas esas filosofías cuyo punto de partida y cuyo horizonte concreto se definen por una cierta reflexión antropológica sobre el hombre. Aquí y allá juega una 'ilusión' que es propia de la filosofía occidental a partir de Kant".[8]

En consecuencia, el despliegue mismo de la cultura occidental que ha perpetrado la muerte de Dios, amenaza con dispersar al hombre; "podría apostarse que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena".[9]

Derivada del antropocentrismo moderno, encontramos también la defensa de una liberación en el sentido de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha visto enajenado o enmascarado por mecanismos represivos de procesos históricos, económicos y sociales, de modo que bastaría vencer estos elementos represivos para que el hombre se recuperara a sí mismo o retornara a sus orígenes, restaurando una relación plena consigo mismo, idea que caerá también bajo los golpes de la crítica foucaultiana.

Tomando en consideración este doble rechazo, tanto del humanismo moderno, como de la idea de liberación o desalienación, la presente reflexión se encamina a indagar la posibilidad de hablar, aun bajo estas condiciones, de liberación y humanismo en Foucault, pues a pesar de que este

---

[6] *Ibidem*, p. 305.
[7] *Ibidem*, p. 333.
[8] M. Foucault, *Una lectura de Kant…*, p.128.
[9] M. Foucault, *Las palabras...*, p. 375.

pensador nos anuncie la desaparición del Hombre y rechace tajantemente la propuesta de liberación humana, insiste en la última época de su pensamiento en la autoconfiguración del individuo como práctica de libertad refractaria a las relaciones de poder existentes.

Poder individualizador y totalizador

Para Foucault, las relaciones de poder, como relaciones de fuerza, caracterizan las relaciones humanas. Estas relaciones son dinámicas, inestables, reversibles, de forma que permiten a los diferentes participantes estrategias de modificación; pero, si se fijan y bloquean mediante instrumentos políticos, económicos o militares, impidiendo la reversión, se convierten en relaciones de dominación, dejan de ser móviles y se tornan asimétricas. En estas condiciones, se cierra el paso a cualquier práctica de la libertad. Es entonces cuando el levantamiento armado se torna indispensable para abrir campo a nuevas relaciones de poder. Afirma Foucault que hay tres formas de lucha:[10] contra la forma de dominación, contra las formas de explotación y contra las formas de subjetividad y sujeción que ligan al individuo a sí mismo y lo someten a otros. En la actualidad, y desde una nueva plataforma teórica, la última cobra para Foucault el papel preponderante, aparece como lucha por la desubjetivación y por la construcción de una nueva subjetividad, "en nuestros días, las luchas contra las formas de sujeción, contra la sumisión de la subjetividad, se vuelven cada vez más importantes",[11] sin que ello implique anular su relación con las otras formas de lucha.

Este nuevo tipo de lucha viene reclamado en nuestra sociedad por el desarrollo de una nueva economía de poder, el poder totalizador e individualizador del Estado moderno, denominado por Foucault *biopoder.*[12] La combinación paradójica de la racionalidad política actual implica, por una parte, un Estado que se esfuerza continuamente en aumentar su potencia y reforzarse mediante un conjunto de instituciones, procedimientos y tácticas que buscan vigilar, controlar y regular a la población, de modo que despliega todo un aparato administrativo y técnico impuesto con fines de sujeción, como una gran tecnología política compleja, que transformó los mecanismos de poder, los cuales adoptaron como fin la organización y administración de las fuerzas que somete. Este poder no está destinado

[10] M. Foucault, "El sujeto y el poder", en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica,* Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, p. 245.

[11] *Idem.*

[12] *Vid.* M. Foucault, "Omnes et Singulatim", *Tecnologías del yo y otros textos afines,* Barcelona, Paidós, 1990.

a reprimir, sino a producir fuerzas, no a doblegarlas y destruirlas, sino hacerlas crecer para su provecho, pero siempre de manera ordenada y controlada. Por esta razón, es necesario mantenerse alerta sobre los excesivos poderes de la racionalidad política desde el desarrollo del Estado moderno, con la consecuente dirección política de la sociedad. Hay una relación entre racionalización y exceso de poder político. El Estado ya no ofrece la salvación en el más allá, sino en este mundo, bajo la forma de salud, bienestar, seguridad, protección, leyes universales y, con este fin, multiplica sus agentes de poder, pues se ejerce no sólo por el aparato estatal, sino por la administración de la policía, empresas particulares, sociedades de asistencia, la familia, etcétera. Por otra parte, el poder adopta las prácticas de la pastoral cristiana, técnica que establece que ciertos individuos pueden servir a otros como pastores, en virtud de sus cualidades religiosas y cuyo objetivo consiste en garantizarles la salvación individual en el más allá. Este poder sólo puede ejercerse mediante el conocimiento del interior de la mente, mediante la exploración de las almas para descifrar sus más íntimos secretos. Esta labor pastoral implica un conocimiento de la conciencia y habilidad para descifrarla y dirigirla, "examen de sí referido a la relación entre el pensamiento oculto y una impureza interior. En este momento comienza la hermenéutica cristiana del yo con su desciframiento de los pensamientos ocultos. Implica que hay algo escondido en nosotros mismos y que siempre nos movemos en una autoilusión que esconde un secreto".[13] Expandido y multiplicado más allá de la institución eclesiástica, que como tal se ha debilitado, el Estado ha asimilado, reorganizado y distribuido este poder individualizante a través de las ciencias humanas y las prácticas psiquiátricas y psicoanalíticas, que buscan configurar la individualidad bajo patrones específicos como condición para su normalización e integración. "La racionalidad política que se ha desarrollado e impuesto a lo largo de la historia de las sociedades occidentales, primero se enraizó en la idea de un poder pastoral, y después en la razón de Estado. La individualización y la totalización son efectos inevitables. La liberación no puede venir más que del ataque, no a uno o a otro estos efectos, sino a las raíces mismas de la racionalidad política".[14]

Si la civilización occidental ha invocado el progreso de la racionalización en general como síntoma de cultura, Foucault habla de racionalidades específicas a las que habría que analizar empíricamente, poniendo de relieve las relaciones de poder que implican, así como las formas de resistencia que suscitan, cuya lucha, evidentemente, no va encaminada contra la razón en general, sino justo contra determinada racionalidad histórico-

[13] M. Foucault, *Tecnologías del yo...*, p. 90.
[14] *Ibidem*, p. 140.

concreta, y, en la coyuntura actual, contra una racionalidad que conjunta individualización y totalización a un tiempo.

Los focos de resistencia

Frente a la política globalizante del poder actual y sus tácticas disciplinarias y normalizadoras, Foucault propone, desde la mirada genealógica, suscitar respuestas locales, regionales, instaurar conexiones laterales, sistemas de redes de base popular que pongan en crisis la totalidad del poder. Tal lucha no busca una mera redistribución del poder, sino el desometimiento radical por medio del trabajo de ataques puntuales y locales desde todos los flancos. Se trata de desencadenar una reacción en un nivel ínfimo, microscópico, pues Foucault se encuentra convencido de que si se consiguen modificar o hacer intolerables los efectos de poder que propaga esta política globalizante, se dificultará el funcionamiento general del todo. Las luchas locales, discontinuas, producto de todos aquellos contra quienes se ejerce el poder como abuso y que lo reconocen como intolerable, se dan a partir del lugar que ocupan y de la actividad propia de cada quien. El compromiso de participar en el proceso revolucionario no atañe exclusivamente a la clase proletaria, sino a todos aquellos que lo padecen y que pueden abrir la lucha contra el poder impuesto desde diferentes frentes, lucha contra el control, la exclusión; buscando no sólo remodelar el mismo poder, reformarlo o establecer compromisos con él, sino subvertirlo.

Si asumimos que el sistema de poder "funciona, se ejercita a través de una organización reticular,"[15] es decir, se ejerce desde diferentes frentes y no obedece sólo al interés económico, las formas de ejercicio y aplicación de la lucha deben diversificarse y enfocarse a puntos estratégicos y bien localizados, regionales, al tocar cualquiera de los cuales puede alterarse el conjunto difuso, logrando hacer explotar el conjunto a partir de la más modesta reivindicación.

Mientras los movimientos marxistas han apuntado al aparato de Estado como blanco de su lucha y optan por dejarlo intacto para utilizarlo contra los enemigos de clase, modulándose dentro, con los mismos mecanismos de disciplina y jerarquización, el blanco, para Foucault, consiste en transformar los mecanismos de poder que funcionan fuera de este aparato, por debajo o a su lado, del modo más cotidiano e imperceptible,[16] en tanto que el poder no se localiza solamente en el aparato del Estado. Como deja-

[15] M. Foucault, "Curso del 14 de enero de 1976", *Microfísica del poder,* Madrid, La Piqueta, 1992, p. 144.

[16] *Vid.* M. Foucault, "Poder-cuerpo", *Microfísica…,* p. 108.

mos dicho, no son sólo los gobernantes los que lo detentan y ejercen, sino que penetra en las instancias más ínfimas de la jerarquía social, a través de mecanismos de vigilancia y control, de prohibiciones y sujeciones. Además de formas generales, la mecánica del poder también tiene estas formas afinadas, capilares de existencia, alcanza a las poblaciones y a los individuos y sus cuerpos, se infiltra en sus gestos, sus discursos, sus actitudes, su vida cotidiana, adopta la forma de un poder microscópico que se reparte en diversos puntos. El poder es sumamente difuso y va más allá de lo que se ve; presenta múltiples engranajes y se ejerce por todas partes, y nadie es propiamente su titular, pero siempre se ejerce en una dirección determinada, lo que demanda un ataque concreto sobre puntos bien localizados.

Las prácticas de sí como forma de resistencia

Con el fin de encarar la racionalidad política de su tiempo, después del estudio arqueológico de los juegos de verdad en sí mismos y del análisis genealógico de los juegos de verdad en las relaciones de poder, Foucault explora los juegos de verdad en la relación de sí consigo mismo, la constitución de sí como sujeto, abriendo un nuevo cauce a su reflexión y a nuevas modalidades de resistencia.

El punto de partida de la preocupación foucaultiana gira en torno de la cuestión de cómo el sujeto entra a formar parte de una determinada interpretación cultural, según los juegos de verdad-poder que lo constituyen, tanto como si se trata de los de la ciencia, como los de las instituciones y prácticas sociales de control. Por esta razón, "era necesario rechazar una determinada teoría *a priori* del sujeto para poder realizar este análisis de las relaciones que pueden existir entre la constitución del sujeto, o de las diferentes formas de sujeto, y los juegos de verdad, las prácticas de poder, etc."[17]

Mediante el análisis histórico se comprueba la presencia de ciertos juegos de verdad discursivos y no discursivos, entendiendo por juego un conjunto de reglas arbitrarias de producción de la verdad, un conjunto de procedimientos que llevan a cierto resultado considerado como válido en función de las mismas reglas y que reparte ganadores y perdedores.[18] De modo que el análisis histórico nos remite a una "ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos".[19]

[17] M. Foucault, *Hermenéutica del sujeto,* Madrid, La Piqueta, l987, p. 123.

[18] *Vid.* M. Foucault, "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad", en Fernanda Navarro, Sergio Pérez Cortés *et al., Escritos filosóficos, veinte años después de Foucault,* México, Ediciones sin Nombre, 2005, p.144.

[19] M. Foucault, "El sexo como moral", *Saber y verdad,* Madrid, La Piqueta, 1991, p. 194.

Este conjunto de juegos de verdad-poder no son inventados por el individuo; son esquemas que encuentra en su cultura, su sociedad o grupo social, y lo configuran de manera inconsciente.

Desde esta consideración, Foucault rechaza una teoría previa de qué es el sujeto, pues el sujeto no es siempre idéntico a sí, no es una sustancia, sino que experimenta diferentes formas de constitución histórica, las cuales se establecen en función de esos diferentes juegos de verdad-poder.

Al historizar nuestro yo y renunciar a cualquier posición esencialista, Foucault analiza cómo el hombre occidental ha sido llevado a reconocerse en la actualidad como sujeto de deseo con fines de normalización, análisis efectuado no para legitimar lo que somos, sino para emprender la aventura de un saber que busca abrir nuevas dimensiones del sujeto, la posibilidad de un nuevo sujeto que Foucault plantea ahora en términos ético-políticos, pues es justo la debilitación de la preocupación por el yo lo que detona los peligros de los excesos del poder político actual. Así, Foucault, una vez desenterradas las raíces del sistema que dicta nuestra autocomprensión actual, busca ahora romper su determinación mediante el recurso a la etopoética de los antiguos y enfatiza la necesaria transgresión de lo establecido, una vez desenmascarada su pretendida solidez y evidencia. "Mi papel —apuesta es una palabra demasiado enfática— consiste en enseñar a la gente que son mucho más libres de lo que se sienten, que la gente acepta como verdad, como evidencia, algunos temas que han sido construidos durante cierto momento de la historia, y que esa pretendida evidencia puede ser criticada y destruida".[20]

En nuestras condiciones, las prácticas de sí que encontramos entre los griegos y romanos se nos ofrecen como campo fértil para la resistencia al poder, pues permiten al sujeto zafarse de las formas de subjetividad impuesta y construirse de otro modo; tienen además por efecto un poder que se dobla sobre sí mismo y con ello evitan su uso indebido, el abuso, el cual se desborda de modo ilegítimo y se impone a otros, tornándose tiránico al emanar de un hombre esclavo de sus apetitos. De tal forma que el poder sobre sí regula el poder sobre los otros; el que cuida de sí no abusa de su poder sobre los demás, porque sabe mantener la relación debida con los otros. "Para no ser excesivo y no hacer violencia, para escapar a la pareja de la autoridad tiránica (sobre los demás), y del alma tiranizada (por sus deseos), el ejercicio del poder político llamará al poder sobre sí, como su propio principio de regulación interna".[21]

[20] M. Foucault, "Verdad, individuo y poder", *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 143.

[21] M. Foucault, *Historia de la Sexualidad,* t. 2, México, Siglo XXI*,* 2004, p. 79.

Si el ser humano se sitúa siempre en relaciones complejas de poder, las cuales juegan un papel determinante en los procesos de subjetivación y sujeción, el poder cobra interés no como teoría, sino como parte de nuestra experiencia de ser sujetos. Por esta razón, Foucault invita a ejercitarnos en un saber extraño: apropiarnos de ese Otro distante en nuestra historia, no con simples fines de comunicación o adopción, sino para ensayar lo que en nuestro propio pensamiento puede ser transformado, explorar en qué medida puede liberarse el pensamiento para permitirle pensar de otro modo. "Es bueno sentir nostalgia hacia algún periodo, a condición de que sea una manera de tener una relación positiva y responsable hacia el propio presente".[22]

El análisis histórico del sujeto de deseo[23] nos lleva a tomar conciencia de que la inquietud ética que concierne a la conducta sexual no siempre ha estado ligada a sistemas de prohibición, sino a un conjunto de prácticas que se podrían llamar "arte de la existencia", "prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo";[24] mediante ellas, el hombre se transforma a sí mismo, haciendo de su vida una obra de arte.

Apoyándose en este modelo histórico, Foucault apuesta a que el arte deje de ser una cuestión de expertos y modele nuestra propia vida, a crearse uno a sí mismo sin el recurso a reglas universales, mediante una actividad libremente artística al estilo nietzscheano, con el fin estratégico de escapar de las tácticas disciplinarias, individualizantes y totalizantes del biopoder. Por esta razón, lo que está en juego no es elegir entre nuestro mundo y el mundo de los griegos en busca de una identidad de recambio en el gran baúl de la historia; el recurso a los griegos representa simplemente una forma de irrealización de nuestro yo, una herramienta útil para su transformación.

Una ética-política para hoy

Salta a la vista que Foucault, en estos últimos años de su producción filosófica, modera mucho su postura, se vuelve menos radical, menos apasionado, pero sin duda el objetivo apunta siempre al mismo blanco: buscar mediante la crítica puntos de resistencia que abran nuevas posibilidades de juegos de verdad y, junto con ello, nuevos modos de subjetivación. El arte de diagnosticar de Foucault destaca los peligros de nuestra sociedad actual; no pretende ser una descripción objetiva, tampoco mera invención

---

[22] M. Foucault, "Verdad, individuo y poder", pp. 145-146

[23] *Vid. Historia de la sexualidad,* t. 2.

[24] *Ibidem,* pp.13-14.

subjetiva, sino un conjunto de actos de imaginación, análisis y compromiso; considera que el momento actual es oportuno para renovar la ética, la historización del yo profundo; intenta abrir la posibilidad de la emergencia de un nuevo sujeto ético con repercusiones políticas, pues considera que en la coyuntura actual esta área se encuentra más abierta al cambio.

Aunque la relación con uno mismo no sea el único punto de resistencia al poder político, denota el conjunto de prácticas a través de las cuales pueden constituirse las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden establecer unos con otros, rechazando así a los medios de sujeción y control que imponen un tipo de subjetividad. Hablaríamos de individuos libres en su autoconstitución, que intentan controlar, delimitar o determinar la libertad de los otros, a lo que los otros responden tratando de no permitirlo o tratando de determinar a su vez la conducta de los primeros,[25] juego de libertades que, en cuanto abierto, resulta para Foucault atractivo y sugerente.

Con esta propuesta, se pone en práctica una de las funciones básicas de la filosofía, consistente en la tarea de prevenir los peligros del poder; con su potencial crítico, pone en cuestión los fenómenos de sujeción y control; "esta función crítica de la filosofía se deriva hasta cierto punto del imperativo socrático *ocúpate de ti mismo*, es decir, *fundaméntate en libertad mediante el dominio de ti mismo*"[26] que encuentra sus repercusiones más importantes en la relación con los otros, porque "es justamente el poder sobre sí mismo el que va a regular el poder sobre los otros".[27]

Si nos ubicamos en el campo de las relaciones de poder como relaciones móviles, transformables y reversibles, el análisis del poder debe referirnos a una ética del sujeto, definida como relación de uno consigo mismo y con los otros y que, en consecuencia, se articula con la política, pues se trata de una ética que permite fundamentar la libertad del individuo en relación con los otros, razón por la cual representa, al mismo tiempo, una reflexión crítica contra los abusos del poder al abrir las posibilidades de reciprocidad intersubjetiva. Insistimos, la práctica de uno mismo conlleva una práctica social, las relaciones de uno mismo se proyectan en las relaciones con el otro y conducen, en esta medida, a la vida política. El que se ocupa de sí es capaz de ocuparse de los otros; se convierte en sujeto político, de modo que ocuparme de mí implica procurar el bien de la ciudad por medio de la relación de reciprocidad y la *tejné* política. "Este punto es el punto de articulación entre la preocupación ética y la lucha política para el respeto

[25] *Vid.* M. Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, p. 140.
[26] *Ibidem,* p. 142.
[27] *Ibidem,* p. 118.

de los derechos, de la reflexión crítica contra las técnicas abusivas de gobierno, y de una ética que permita fundamentar la libertad individual."[28]

El retorno a uno mismo contradice la renuncia a sí mismo propia de la ascética cristiana y responde a las necesidades actuales después del naufragio del nihilismo, al intentar la reconstrucción de una ética como estética de la existencia. Al plantear la Antigüedad una ética como estética de la existencia, ajena a la religión y al sistema social legal e institucional, ofrece, en la actualidad, un recurso: "me pregunto si nuestro problema hoy no es similar en cierto modo, si tenemos en cuenta que la mayoría de nosotros no creemos ya que la ética esté fundada sobre la religión ni queremos un sistema legal que intervenga en nuestra vida privada, moral y personal. Los recientes movimientos de liberación sufren por el hecho de que no consiguen encontrar un principio sobre el cual fundar la elaboración de una nueva ética".[29]

Pero, repetimos, no debemos ver en los griegos una alternativa, trasplantando a nuestro presente las prácticas de sí, que los caracterizaron, pues no se puede encontrar solución a los problemas de hoy en las soluciones de otro momento. La vuelta atrás no es posible. "¡No! No busco una solución de relevo; no se encuentra la solución de un problema en algo que ha sido propuesto en otro tiempo y para otras gentes",[30] simplemente sirve de herramienta a una práctica filosófica no legitimadora de lo existente, sino contestataria. "¿Qué es la filosofía hoy —quiero decir la actividad filosófica— si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en entender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto? [..] es su derecho explorar lo que en el propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño".[31] Así, la ética antigua puede servirnos como ejemplo de una experiencia ética diferente, planteada como un arte de la vida que implica la noción de cuidado sobre sí y de los otros como heterotopía desestructurante de nuestro ser presente.

En consecuencia, actualmente una ética como relación de uno consigo mismo se convierte, a juicio de Foucault, en tarea urgente, fundamental y políticamente indispensable, como punto de apoyo e instrumento de resistencia contra el tipo de racionalidad política prevaleciente.

Observa Foucault que la filosofía, a partir de Descartes, abrió una brecha entre el conocimiento de la verdad y el cuidado de sí, originando que la cientificidad no llevara ya el compromiso de la transformación de sí;

[28] *Ibidem,* p. 139.

[29] M. Foucault, "El sexo como moral…", p. 187.

[30] *Idem.*

[31] M. Foucault, *Historia de la sexualidad,* t. 2, p. 12.

la filosofía ha olvidado el cuidado de sí manifiesto en una parte de su historia, por lo que el contacto con la cultura grecolatina puede reactivar esta parte abandonada y originar la eclosión de algo diferente, permitiéndonos revertir los efectos de dominación ligados a los juegos de verdad-poder de las ciencias o las instituciones, al invitarnos a jugar de otro modo, a jugar otra partida en el juego de la verdad, a inventar nuevas reglas.

Esto implica que la propuesta foucaultiana no se instala en el punto de vista de que la filosofía se ha extraviado y de que existe la necesidad de volver al origen, "pienso que no existe para nosotros un valor ejemplar en un periodo que no es el nuestro. No se puede dar marcha atrás".[32] La crítica a la política sólo puede hacerse jugando un cierto juego de verdad con otras posibilidades racionales. Debemos asumir que en un juego de verdad dado, existe siempre la posibilidad de descubrir algo distinto y de cambiar determinada regla o incluso el juego de verdad en su totalidad en relación con otras posibilidades de juegos de verdad y poder.

Los problemas actuales de normalización y disciplina han sido auspiciados por una ciencia que nos demanda el desciframiento de nuestro yo, cuya verdad se centra en el deseo; línea de autocomprensión que deriva a su vez de la pastoral cristiana y que ha producido este peligro, su análisis constituye un instrumento para abrir perspectivas a nuestros problemas y preparar la irrupción de un nuevo acontecimiento. "Entre las invenciones culturales de la humanidad existe un tesoro de medios, de técnicas, de ideas, de procedimientos, etcétera. Que no pueden ser exactamente reactivados, pero que al menos constituyen, o ayudan a constituir, un determinado punto de vista que puede ser útil como instrumento para analizar lo que pasa actualmente —y cambiarlo—".[33]

Foucault piensa, por ende, que un yo que se constituye a sí mismo y se concreta en nuevas relaciones recíprocas podría ser menos vulnerable para las estrategias y técnicas vigentes de poder-saber, en tanto que socava la noción de un verdadero yo centrado en el deseo que posee una verdad profunda expresable en palabras con fines de sometimiento y lleva a descubrir al sujeto como construcción histórica.

Foucault muestra que el imperativo de usar la razón para descubrir una verdad profunda sobre nosotros mismos y nuestra cultura, característica de la hermenéutica cristiano-freudiana, es una construcción histórica que ha ocultado la historia con el propósito de funcionar como una meta definitiva. Lo que hay que desmantelar, entonces, es esta creencia de que hay una verdad profunda en el yo que lleva directamente a la aplicación de la racionalidad científica y a la normalización. Éstos son justo los peligros

[32] Foucault, "El sexo como moral"…, p. 190.
[33] *Ibidem*, pp. 192-193.

de la racionalidad reguladora que subsume todas las dimensiones de la vida bajo principios cada vez más totalizadores, empeñándose en la absoluta regulación de los individuos bajo las formas de control y vigilancia, normalización y castigo; estrategia de poder, como ya lo analizamos, que rebasa al Estado y su aparatos y se vuelve creativa al instaurar formas y mecanismos sutiles y finos que penetran y se esparcen por todos las arterias de la sociedad, los individuos y sus cuerpos.

Es patente que Foucault rechaza la defensa de una liberación en el sentido de que existe un naturaleza o un fondo humano que se ha visto enajenado o enmascarado por mecanismos represivos de procesos históricos, económicos y sociales. De modo que bastaría vencer estos elementos represivos para que el hombre se recupere a sí mismo, o retorne a sus orígenes, restaurando una relación plena consigo mismo; en lo que insiste es en prácticas de libertad, a través de las cuales se contesta a las relaciones de poder existentes. La ética no es sino la práctica reflexiva de la libertad que ofrece un posible foco de resistencia en la actualidad.

> En esta serie de empresas para reconstruir una ética de sí mismo, en este movimiento que nos obliga a referirnos sin cesar a esta ética de uno mismo sin proporcionarle jamás un contenido, me parece que hay que sospechar una especie de incapacidad para fundamentar en la actualidad una ética. Y sin embargo, muy probablemente sea ahora cuando esta empresa se haya convertido en una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable si se acepta, pese a todo, que no existe otro punto de apoyo primero y útil de resistencia al poder político que el que se encuentra en la relación de uno para consigo mismo.[34]

El cuidado de sí se presenta como punto de resistencia que nos permitiría refundar muchas de las prácticas de nuestra autocomprensión, con este fin, se torna necesario, como afirman Dreyfus y Rabinow, rescatar prácticas marginales con fines de resistencia: "Lo que nos permite la reconstrucción de estas prácticas paganas no es el tipo de violencia que nos requeriría saltar fuera de nuestra piel cultural y convertirnos en miembros de otra civilización, sino mas bien una suerte de resistencia que nos permitiría repudiar muchas de las prácticas centrales de nuestra autocomprensión cristianizada y tomar otras que han sido marginalizadas y trivializadas."[35]

Foucault nos presenta de este modo aportes para una nueva ética con dimensiones políticas, en que acción individual y compromiso personal se

---

[34] M. Foucault, *Hermenéutitca del sujeto,* p. 88.

[35] M. Foucault, "El sujeto y el poder", p. 296.

vinculen a los intereses colectivos. Los juegos de verdad relacionados con las prácticas de sí tienen que ver hoy no con una práctica coercitiva o con prácticas sociales de control, sino con una de autoformación del sujeto como ejercicio de desrealización de nuestro yo actual y de su construcción alterna.

Liberación de máscaras

Lo anterior nos permite visualizar la noción de sujeto constituido en contra de un sujeto sustancial o con esencia fija, el cual tiene la alternativa de ser constituido desde fuera por los discursos y poderes, o bien, zafarse de estos procesos de subjetivación y sujeción mediante la autoconstitución, donde la fuerza se revierte al interior, se dobla sobre sí misma. Para la creación de una obra bella, el superhombre nietzscheano no se halla lejos, pero se halla colocado por Foucault en un terreno infinitamente más concreto, inserto en relaciones de fuerza y con la posibilidad siempre presente de resistencia. Esta propuesta foucaultiana manifiesta, desde esta consideración, una nueva forma de humanismo y una nueva forma de apelación a la liberación, apartada de los cánones tradicionales: autoconstitución que lleva a la solidaridad con los otros como práctica concreta y puntual de libertad y de resistencia.

La vía que deja abierta Foucault es, en consecuencia, y siguiendo a Trías, trocar el disfraz solemne por uno carnavalesco que permita proseguir el festival de la sabiduría con espíritu lúdico, de igual manera que el festival social y político: "Liberación de todas las máscaras y disfraces [...] conversión de la vida en común en una fabulosa mascarada, dramatización de nuestra vida cotidiana".[36] En este escenario, tal como lo observa Trías, la idea de sujeto tradicional moderno queda reemplazada por la idea de persona en sentido etimológico: máscara, sujeto precario, vulnerable, descentrado, ya no un fetiche con pretendida identidad, con una máscara fija como patrón de medida. Muerto el hombre, se disuelve esa identidad dura y surge la profusión de máscaras o disfraces que desdeña la identidad en favor de la pluralidad, marcando como alternativa el carnaval. No es invitación a salir de lo *uno* para alcanzar autenticidad al modo existencialista; ello implicaría creer aún en un identidad perdida. Se trata, como en Artaud, del surgimiento del teatro, de desempeñar papeles nuevos e inéditos, descubriendo el papel de máscara de los papeles que se representaban y aparecían como consustanciales. No se trata de autentificación, sino de disolución del yo. Las nociones de persona humana, identidad personal o yo, defendidas por toda variante de humanismo, son formas de subjetivación impuestas. El

[36] Eugenio Trías, *Filosofía y carnaval,* Barcelona, Anagrama, 1984, p. 15.

yo, el autoconocimiento del yo, la identidad personal tiene que ser relevada por nuevas formas de subjetivación. Con ello, se rebasa definitivamente el sueño humanista en términos de libertad o emancipación del sujeto o de desalienación, para dar paso a la profusión y multiplicación de máscaras. El *yo,* afirma Trías, se descubre como fetiche, y se hace presente la oscura intuición de Artaud de la naturaleza teatral de la vida humana, "los hombres, hasta ese instante sólidamente instalados en papeles sociales fijos y resecados, comienzan a desempeñar, al igual que los actores en el teatro, papeles nuevos, inéditos",[37] como prácticas de resistencia activa ante los saberes y poderes dominantes.

En conclusión, podemos afirmar que si bien Foucault ataca de manera abierta el humanismo tradicional y la idea de liberación ligada al mismo, aun así, defiende en la última fase de su reflexión una nueva forma de humanismo sustentada en las prácticas de sí, así como un nuevo concepto de liberación, entendido como prácticas de resistencia que hacen estallar el carnaval de máscaras, frente a los discursos y poderes dominantes que se empeñan en forjar máscaras con una expresión fija. La pregunta que queda pendiente en esta reflexión es si Foucault, al invitar al individuo a replegarse en la interioridad y sus procesos estetizantes, está realmente proponiendo prácticas efectivas de desubjetivación y desometimiento, prácticas genuinas de resistencia o, por el contrario, acaba por someterse a lo establecido, al abandonar su impugnación radical y directa.

[37] E. Trías, "El mito del humanismo; la prueba de la peste", *Filosofía y carnaval,* p. 96.

HUMANISMO Y RELIGIÓN EN LA OBRA DE EUGENIO TRÍAS

Samuel Arriarán*

RESUMEN En este artículo se intenta comprender la filosofía de Eugenio Trías como una filosofía humanista en la medida en que se opone radicalmente al capitalismo neoliberal deshumanizante. En contra de las filosofías modernistas y posmodernistas estériles, vacías de humanidad, se puede rescatar la propuesta de Trías de un retorno a lo simbólico que tendría un carácter eminentemente religioso como vía alternativa a una modernidad tecnocrática. Según Samuel Arriarán, esta propuesta nos coloca ante el desafío de reconstruir la sociedad, tratando de responder a los nuevos problemas de la realidad contemporánea determinada principalmente por el proceso de globalización. En este artículo, que es a la vez un merecido homenaje después del fallecimiento de Eugenio Trías, se recuerda con emoción el encuentro con un grupo de estudiantes en la Universidad Intercontinental, en 1999, cuando impartió un seminario donde impactó su personalidad afable y abierta al diálogo.

ABSTRACT In this paper, author has an intention to comprehend the Philosophy of Eugenio Trías as a humanist philosophy in radical opposition to humanism less of neoliberal capitalism system. In opposition to unfruitful modernist and postmodernist philosophies, empty of humanity, in Trías work it is possible to found a returning to symbolic with a prominent religious mark, like a alternative way to technocracy modernism. According to Samuel Arriarán, this philosophical proposition puts us in front of a challenge of reconstruction of society, looking for an answer to new problems of contemporary reality, prin-

* Universidad Pedagógica Nacional, México.

cipally determined for the globalization process. This paper pretends to be homage after decease of Eugenio Trías and also pretends to be an emotively commemoration of meeting with students of Universidad Intercontinental, in 1999 when Trías conducted a seminary with his characteristic affable and dialogical personality.

Palabras clave
Símbolo, filosofía, sagrado, hermenéutica

Keywords
Symbol, philosophy, sacred, hermeneutics

Varias veces Eugenio Trías estuvo en México, ¿cómo no recordarlo sin emoción? Es difícil hacerlo sin dolor sabiendo que ya no lo veremos, pero ahora hay que intentar una valoración objetiva de su obra que no se reduce al contexto español. En México, algunos tuvimos la suerte de conocerlo personalmente y dialogar con él. A diferencia de otros filósofos, Trías era un hombre sencillo y muy accesible. Durante el seminario que impartió en la Universidad Intercontinental, en 1999, leímos y discutimos con mucho interés sus libros. Estar con él y escucharlo directamente sí que era una experiencia enriquecedora. Es difícil describir exactamente aquello que Trías nos transmitía (¿revelaba misterios, más que verdades?). Él no creía tanto en conceptos lógicos, sino en otro tipo de experiencias como las del arte y lo sagrado.

Lo mejor de Eugenio Trías, además de su personalidad abierta al diálogo, era su concepción filosófica del cine, la literatura y de la música como vías de conocimiento. Nos sentíamos entusiasmados con esta manera de entender la filosofía. Por fin había alguien que rompía con las formas racionalistas estériles del filosofar. Además de cine o de la música, podíamos hablar también del humanismo, la religión y el barroco novohispano. Queríamos saber qué pensaba él de este asunto que preocupaba entonces a varios filósofos como Bolívar Echeverría y Mauricio Beuchot.[1] Sólo señaló que sentía un gran respeto por las creencias religiosas en México, razón por

[1] Anteriormente, Mauricio Beuchot logró establecer un interesante intercambio de ideas con Trías. En dicho intercambio, éste subrayaba que la Modernidad debe entenderse como "tiempo de ocultación del simbolismo y de lo sagrado". *Cfr.* Eugenio Trías, "Metonimia y modernidad (réplica a Mauricio Beuchot)", en José Rubén Sanabria [comp.], *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México*, Universidad Iberoamericana, México, 1997, p. 290.

la cual no quería opinar. Y es que, en efecto, como decía Wittgenstein, de lo que no se puede hablar es mejor callar.

El 10 de febrero de 2013 tuvimos la triste noticia del fallecimiento de Trías. Tenía 70 años, pero, sin duda, podía todavía crear muchas obras. Aunque él sabía desde hace cinco años que estaba herido de gravedad, siguió reflexionando y escribiendo. Fruto de este trabajo fueron su autobiografía *El árbol de la vida* y *La imaginación sonora,* la segunda parte de su espléndido libro *El canto de las sirenas,* dedicado a Monteverdi, Mozart y muchos otros compositores clásicos y contemporáneos.

Por su contenido humanista , la obra de Trías constituye una de las más importantes producciones filosóficas actuales que abarca reflexiones originales en los terrenos de la estética, la ética y la política. Además, en México y en América Latina, nos dejó el ejemplo de que se puede filosofar libre y solitariamente en las condiciones sociales más adversas.

Eugenio Trías era, quizá, uno de los principales filósofos de importancia internacional. Fue autor de más de veinte libros, muchos de ellos traducidos a otros idiomas. Participó en un congreso importante sobre religión junto con Gianni Vattimo (a quien cuestionó como fundamentalista cristiano), y Jacques Derrida (a quien caracterizó como fundamentalista judío). También mantuvo diálogo con Gadamer.[2] Además de discutir y hacer un cuestionamiento a las principales posiciones filosóficas contemporáneas, hay en la obra filosófica de Eugenio Trías numerosos indicios de un planteo humanista, el cual, aunque claro, no está descrito de forma sistemática en ninguna parte. Deducimos, por tanto, dicho planteo de la lectura de varias partes de su obra en general (donde hay extensas reflexiones es en algunos libros como *La aventura filosófica, Lógica del límite* y *La edad del espíritu*). En general, la filosofía de Trías puede caracterizarse por su estilo hermético; ello lo convierte en un autor de difícil lectura y comprensión (los lectores que únicamente siguen modas filosóficas le preguntaban: ¿cómo se atreve hoy a filosofar construyendo sistemas?) En varias ocasiones, el mismo Trías se lamentaba de que en su propio país, España, los filósofos no comprendían su esfuerzo, que no era tanto de tipo hegeliano, sino, más bien, de intentar filosofar con el mayor rigor y de acuerdo con la perspectiva del humanismo clásico. En este sentido, su forma de filosofar chocaba, obviamente, con los planteamientos filosóficos modernistas y posmodernos que no quieren saber nada de la tradición.

Si no nos interesan las modas filosóficas, lo que apreciamos de Trías es, sobre todo, su concepción del simbolismo estrechamente ligado a su enfoque humanista y religioso. En efecto, al relacionarlo con la religión.

[2] Jacques Derrida y Gianni Vattimo, *La religión*. *Seminario de Capri*, Buenos Aires, La Flor, 1997.

intenta rescatar y conectar el concepto de símbolo con la filosofía en un momento intempestivo. Según este autor, nuestra época nuevamente está desgarrada. El horizonte o futuro nos plantea la necesidad de construir una era simbólica, es decir, volver a la época del simbolismo.

En el momento actual, cuando nos encontramos con el hecho evidente del fin del posmodernismo, y no sólo de la modernidad, vale la pena examinar estos planteamientos. Quizá lo que justifica nuestro interés por la obra filosófica de Trías es también la posibilidad de hallar un aporte a la filosofía latinoamericana para entender mejor los procesos de hibridez, sincretismo y mestizaje. Lo interesante sería, entonces, determinar la existencia de algunas convergencias teóricas con ciertas categorías de la hermenéutica barroca.[3] Estas categorías giran principalmente en torno de lo fronterizo y el límite. Pero antes de adelantarnos veamos, en primer lugar, cómo define el autor el símbolo. De ahí que será necesario examinar su tesis del retorno a lo simbólico; ¿se trata realmente de una propuesta alternativa al posmodernismo?

Según Eugenio Trías, el símbolo se define como manifestación de lo sagrado. Se trata de una concepción que intenta explicar ontológicamente la presencia de una realidad suprasensible. En esta concepción, el símbolo no se identifica con una "función" (tal como se plantea en la tradición de la filosofía analítica) ni tampoco con una operación del espíritu (según la escuela de Cassirer). Símbolo es la forma que el pensamiento se da para expresar lo secreto, lo indecible. Su significación es ontológica porque no se reduce a una cuestión de lógica formal o de epistemología. Para Trías, la filosofía moderna ha tendido a reducir el símbolo a otras figuras (retóricas, semiológicas, lingüísticas, gramaticales) acordes a los postulados de la razón occidental. Frente a esos postulados, el filósofo español nos plantea que el símbolo tiene dos caras: lo simbolizado y lo simbolizante. Todo símbolo expresa una conexión; es una correlación entre dos partes. El sujeto simbólico no es el ser humano, sino la relación entre lo divino y el testigo. Es encuentro y *acontecimiento simbólico*.[4]

[3] La hermenéutica barroca es una perspectiva filosófica que se caracteriza por plantear, en América Latina, una filosofía intercultural con base en formas de racionalidad y Modernidad alternativas no necesariamente occidentales. *Cfr.* Samuel Arriarán, *Barroco y neobarroco en América Latina*, México Ítaca, 2007; S. Arriarán, "Una alternativa socialista al *ethos* barroco de Bolívar Echeverría", *Diánoia,* núm. 53, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2004.

[4] Esta tesis está ampliamente desarrollada a lo largo de su libro quizá mas importante *La edad del espíritu,* Barcelona, Destino, 1994. Hay que subrayar que el concepto de "acontecimientos simbólicos" de Trías es diferente del los historiadores o sociólogos. No se trata de hechos empíricos, sino de procesos relacionados con los cambios culturales. Esto significa que Trías es un pensador eminentemente ligado con la tradición de la metafísica.

O sea que, para este autor, la historia no es tanto una sucesión de hechos políticos, económicos o sociales, sino, más bien, un complejo entramado de procesos simbólicos. De acuerdo con él, habría una sucesión de “acontecimientos simbólicos” marcados por el elemento fundacional; por ejemplo, cuando una época o una sociedad se deslinda de una anterior, a raíz de la aparición de un acontecimiento significativo. Puede también abrirse una nueva perspectiva de futuro cuando surge el elemento profético, como cuando se acaba un milenio y resurgen esperanzas mesiánicas. Esta manera de entender la historia humana parece reforzada por una concepción del símbolo como determinante de todas las actividades humanas. Semejante poder de lo simbólico no sólo en la configuración de la identidad individual, sino en la vida cultural, artística y religiosa, puede parecer quizá demasiado idealista (igual que algunas hermenéuticas, como la de Vattimo, que afirman “no hay hechos sino sólo interpretaciones”). Sin embargo, el planteamiento de Trías pretende apoyarse en investigaciones antropológicas, aunque no oculta su posición en favor de cierta corriente del romanticismo alemán (especialmente de la filosofía de Schelling).

En la obra de Trías, el símbolo como concepto no aparece en sus primeros libros (aunque dice que “fue anticipado” en *Filosofía del futuro* y en *Los límites del mundo*), sino en las últimas, como *Lógica del límite* (1991) y *La edad del espíritu* (1994).

¿De qué manera se da la necesidad de recurrir de modo imprescindible y vital a este concepto? No hay una sino varias explicaciones. Lo que se observa en sus primeras obras *El artista y la ciudad* (1975), *Lo bello y lo siniestro* (1981), *Filosofía del futuro* (1984), *Los límites del mundo* (1985) y *La aventura filosófica* (1988) es una orientación bastante fuerte hacia la estética. Según lo explica él mismo, el problema del ser se planteaba en esa esfera y no tanto en la ética. El hecho de que Trías hiciera esta autocrítica no desmerece el valor de sus primeras obras donde planteaba el tema de la ciudad. En sus últimos libros, el autor señala que ha vuelto a ese tema debido a la situación crítica mundial. Esta vuelta no habría que entenderse como algo relativo a la nostalgia, sino que tendría importancia en cuanto a contextualizar mejor su concepto del símbolo. En efecto, la vuelta al tema de la ciudad se relaciona, por una parte, con el humanismo y el problema de la muerte en la posmodernidad (que pone en el tapete la cuestión del desastre colectivo final).

También hay que subrayar que esta reflexión sobre el desastre generalizado tiene que ver con la situación política y social de América Latina (justamente porque estamos integrados a la globalización). Es con relación a este último punto en el que habría que valorar su aportación filosófica. No se intenta comprender exclusivamente la obra de este autor desde el contexto de España, sino fuera de ella; concretamente en el espacio de la filosofía que se realiza hoy en América Latina y que curiosamente recurre

a conceptos similares para enfrentar el proceso globalizador; por ejemplo, el concepto de mestizaje. En su libro *Ética y condición humana*, Trías utiliza de manera directa este concepto:

> La *ciudad de los hombres* (como la llamaba Marx) supone el inevitable desarraigo de la tentación incestuosa por permanecer unidos a la *matriz*; implica una necesaria enajenación como ascensión a la condición cívica propia del habitante de la frontera; y supone el carácter siempre mestizo e impuro de toda existencia fronteriza: en las fronteras de países o pueblos siempre conviven, en pura mezcolanza híbrida, compuestos que no son ni de acá ni de allá (como sucedía, por ejemplo, en el antiguo *limes* romano).[5]

Lo novedoso de los primeros trabajos de Trías es un enfoque del arte y de la estética a partir de categorías como el *eros productivo* de Platón y de autores como Nietzsche, Goethe, Thomas Mann y Richard Wagner. El problema de la filosofía se plantea en términos del conflicto entre la vida y la muerte, el amor y la destrucción, el arte y la sociedad. Lo que en la sociedad griega aparecía como síntesis teórica, en el Renacimiento italiano aparece como síntesis práctica, hasta llegar a la modernidad donde el divorcio se plantea de manera trágica. En todos estos contextos lo que resalta es la idea de la ciudad como utopía. No es casual que, por tal razón, Trías vuelve al mismo tema. Parecería que frente a la posibilidad de una muerte colectiva o un conflicto generalizado a raíz del proceso de globalización, la única forma de superar el particularismo excluyente y el universalismo neoliberal fuera la afirmación de un *ethos* cívico, pluralista. Antes de llegar a formular esta idea (de una ciudad ideal donde se realizan valores cívicos), el autor exploró el *ethos* barroco, romántico y moderno. Por esa razón, su teoría del símbolo surge precisamente de su inmersión en el *ethos* romántico. Muchas veces él insistió en que, frente a la Ilustración y las tradiciones filosóficas de raíz positivista, lo que hay que hacer es entender el símbolo como metáfora de *la mariposa de la luz* o de una realidad suprasensible que está más allá de los sentidos.

Trías utiliza varias veces el símbolo de *la mariposa de la luz* para referirse a la necesidad de ubicarse en un lugar fronterizo entre la razón y lo oscuro, entre la naturaleza y la cultura, entre lo conceptual y lo sensible, entre la vida y la muerte. En la medida en que concibe la filosofía como filosofía del ser, esto equivale a defender una concepción humanista de raíz ontológica. No se trata sólo de comprender los fenómenos o los entes ("el cerco natural o del aparecer"), sino de lo que se intuye (el "cerco hermético", de lo oculto y el mundo de los muertos, mundo asociado íntimamente

---

[5] E. Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2000, p. 116.

con el de los vivos. Trías ejemplifica esto con la película *Los muertos* de John Huston, basada en un cuento de James Joyce).

O sea que la filosofía de Trías, por su innegable relación con la filosofía del humanismo, no puede ocultar su fascinación por la recurrencia obsesiva ante la experiencia de la muerte como algo constitutivo de la vida. Este hecho fundamental explicaría la necesidad de recurrir al símbolo, ya que es la única forma de dar cuenta de la verdadera realidad.

Otra manera de explicar la recurrencia al concepto del símbolo serían las experiencias del vértigo o de lo siniestro. Para no enloquecer —dice Trías—, necesitamos un equilibrio con lo real a través del símbolo; hay que construir un espacio intermedio, fronterizo. Este espacio es el *limen*. Frente a una realidad amenazadora que nos devora, el símbolo nos ofrece un marco o posibilidad de refugio. Resulta interesante señalar que la experiencia del vértigo constituye no cualquier experiencia, sino una terrible, cercana quizá a la angustia o a la pérdida de la vida. En *Filosofía del futuro*, el autor menciona que la idea no proviene de Alfred Hitchock, sino de su propia vivencia infantil que lo marcó toda su vida adulta e incluso su obra filosófica.[6]

Para comprender este concepto ontológico del símbolo, es necesario trazar el contexto teórico o esquema argumental fundamental de Trías a lo largo de sus distintos libros.

Este esquema argumental consiste en describir tres cercos fundamentales: *1*) cerco natural, *2*) cerco fronterizo, y *3*) cerco hermético.

Cerco natural	*Cerco fronterizo*	*Cerco hermético*
lo propio	lo mixto	lo extraño
física	frontera	metafísica

Cerco natural

Es una metáfora para expresar que toda la problemática del ser se inicia en la naturaleza; es decir, nuestra matriz material de donde provenimos. En la antigüedad, se llamaba *Kaos,* la madre o la Vulva. Había una época o un estado original donde los fenómenos *aparecen*. Este *cerco del aparecer* es lo que define la posibilidad del sentido. Es un mundo amorfo donde predomina el exceso, el desbordamiento. Aquí nace el símbolo como horizonte o posibilidad de significación. En la ética, el cerco natural lo constituye nuestra naturaleza biológica. No podemos guiar nuestro comportamien-

[6] E. Trías, *Filosofía del futuro*, Barcelona, Destino, 1993.

to únicamente por las necesidades físicas o las pasiones. Si ello fuera así, no habría distinción entre naturaleza y cultura. Esto ya lo planteó Freud para explicar el surgimiento de la Ley. Trías complementa este argumento señalando que este desorden que origina una cesura o desequilibro puede producir la necesidad del *Kosmos*, es decir, de un estado o situación donde impera el equilibrio y la proporción. El símbolo establece una cara frente a la sombra que lo oculta. Frente a lo dionisiaco o embriaguez de los sentidos, emerge la razón simbólica. La ética no puede ser una ciencia. Contra el optimismo ilustrado, una ética del límite sostiene la necesidad de una educación por medio de virtudes y valores.

En el caso de la teoría de la religión, el cerco natural lo representa la época de las cavernas. En esa época todavía no había leyes. La colectividad es una masa única. Predominaba el temor no a un Padre, sino a una Madre que ejercía su poder a través del miedo a lo desconocido. Es el *Kaos* como metáfora de lo horrible. De este mundo surgirá el símbolo como revelación de lo sagrado. Es el templo o ciudad donde se da la posibilidad de instaurar el orden de la cultura.

Cerco fronterizo

Se trata de un nombre para expresar un estado intermedio. En *La lógica del límite* se habla de *limes*, aquel espacio que los romanos establecían para enfrentarse al mundo externo, a los otros, los extranjeros o los bárbaros. Además de a este mundo amenazante de afuera, los habitantes del límite tienen que enfrentarse al propio mundo o espacio interior (no menos amenazante y peligroso, ya que el *Kaos* no ha sido totalmente conjurado). En psicoanálisis, este mundo fronterizo está representado por el subconsciente que debe enfrentar tanto a los imperativos del yo (la conciencia o mundo exterior) como del ello (el inconsciente o naturaleza salvaje). Lo que posibilita habitar el *limes* es la instauración del símbolo. Se trata de un horizonte de sentido para controlar lo que está en los bordes o límites de lo conocido.

Cerco hermético

Para Trías, el mayor desafío de la filosofía es explicar lo inexplicable. Según él, lo difícil no es tanto comprender el cerco natural, sino, más bien, lo metafísico; es decir, aquello que sólo puede ser captado intuitivamente. Algunas religiones antiguas, como la de la India o la del Islam, ya lo hicieron. Frente a las experiencias de la muerte y lo sagrado, ahora no se trata de asu-

mir una actitud de creyente, sino, más bien, de tratar de comprender aquel reino de lo oscuro o de la sombra. La filosofía humanista pudo acceder a todo aquello que está más allá de la razón. Es el mundo de lo innombrable. Para Freud, ese mundo representaba lo inconsciente que sólo podía ser accesible simbólicamente.

Acceder simbólicamente a ese mundo significa hablar de la Nada, del no ser o del fantasma. Este gran vacío puede significar ausencia o presencia, es decir, angustia metafísica o éxtasis divino. Aludiendo a las experiencias de lo sagrado en la historia, el autor nos remite a las religiones orientales y a las tendencias del misticismo judío. Pero, ya en la tradición de la filosofía occidental, el tema de lo hermético fue previsto por el romanticismo alemán. En esta corriente hay un *ethos* que se caracteriza por una tendencia al suicidio, el afán por la trascendencia, el subjetivismo o la fascinación ante el misterio. No es casual que para Hegel y Goethe el principal enemigo de la época era justamente el romanticismo, ya que generaba una cultura de obsesión por la autodestrucción individual y colectiva.[7]

Ese culto o fascinación por la autodestrucción para Trías equivale, en el contexto de la globalización y el neoliberalismo, a una especie de regreso de lo siniestro. Con esta categoría, el autor se refiere a esa experiencia indescriptible que colinda con la locura y la pérdida de la razón. En uno de sus libros más importantes, *Pensar la religión*, señala que el rechazo al aspecto racional de la vida humana implica un abandono al vértigo de las pasiones y el consiguiente triunfo de lo irracional.[8]

Entonces, para Trías, el mundo hermético se manifiesta simbólicamente a través de esas vivencias cercanas al éxtasis de lo divino (como el contacto con lo angélico), pero también con el éxtasis de lo diabólico, lo siniestro o el caos absoluto de las pasiones.

Ante este doble peligro, tal vez Trías se preocupa por fundamentar un concepto del símbolo con dos caras, una parte simbolizante y una parte de lo simbolizado; una parte positiva y una parte negativa; una parte racional y una parte diabólica o "diabálica". Lo que el autor describe es más la segunda parte. Advierte en la historia humana pocos momentos de equilibrio simbólico. Lo que predomina más es la "cesura diabálica".

De todas maneras, la solución para Trías es que, frente a lo hermético, se nos plantea la necesidad de construir para el futuro una religión espiritual o un nuevo espacio o lugar simbólico, es decir, un ser o una razón fronteriza. Este espacio es, también, un lugar o límite de una filosofía fronteriza, es decir, una filosofía hermenéutica que dé cuenta de los símbolos que comunican el mundo de los vivos con el de los muertos, del ser y de

[7] E. Trías, *Drama e identidad*, Barcelona, Destino, 1993.

[8] E. Trías, *Pensar la religión*, Barcelona, Destino, 1996.

los entes, de lo sagrado y lo profano, de la naturaleza y la cultura. En las últimas obras, como *La edad del espíritu, Pensar la religión* y *Por qué necesitamos la religión,* el énfasis es puesto en lo hermético. Conviene describir el último recorrido teórico, aunque sea en grandes rasgos:

Categorías simbolizantes
1. Materia
2. Cosmos
3. Relación presencial (entre presencia y testigo)
4. Comunicación (verbal, escrita)

Categorías relativas a lo simbolizado
5. Llaves (exegéticas) del sentido
6. Sustrato sagrado y santo (o místico)

Categoría unificadora
7. Conjunción de las dos partes del símbolo

Después de haber descrito los tres conceptos centrales que Trías utiliza para definir el símbolo, hay que detenerse ahora en los diversos planos en que se expresan las formas simbólicas. Según él, la filosofía del ser abarca los siguientes territorios: una estética del límite, una ética del límite, una teoría de la religión, una teoría del conocimiento.

Arte	Exploración del cerco del aparecer	Estética del límite
Filosofía	Exploración del cerco fronterizo	Ontología del límite
Religión	Exploración del cerco hermético	Religión dentro del límite
Ética	Exploración del cerco fronterizo	Ética del límite

La arquitectura y la música son artes fronterizas porque están en el límite de lo hermético y de lo natural. Puesto que no son artes representativas como la literatura o la pintura, no son significativas, aunque sí tienen un sentido. Constituyen artes simbólicas, ya que expresan algo más. Poseen una ambigüedad mayor que las otras artes. La arquitectura

y la música, aunque tienen una materia, no se reducen a ella, ya que son formas simbólicas enfrentadas a lo indecible. Es interesante observar cómo en *La lógica del límite* (que pretende ser una teoría estética) se plantea el mismo esquema argumental que Trías desarrolla para la teoría ética y la teoría de la religión.

Conclusión

Hay en el planteamiento filosófico de Eugenio muchas ideas humanistas, como la noción de *límite* o frontera que coincide con nuestra noción de mestizaje barroco.[9] Esta noción resulta útil para complementar y enriquecer el planteamiento de lo simbólico como algo que crea sentido. Para que haya sentido, es necesario que haya un límite o frontera; ¿de qué otra manera se podría saber qué es lo que no tiene sentido? Aquí, es importante matizar los tres planos de lo simbólico: el teórico, el estético y el moral. Lo primero tiene que ver con lo que no se puede conocer, por ejemplo, lo supranatural o el mundo de los muertos. Frente a esa realidad incognoscible, puede determinarse un plano de lo simbólico para acceder a lo que es posible saber. Este saber limitado es el conocimiento humano finito.

En el segundo plano de lo estético, la noción del límite es importante, ya que nos permite tomar conciencia de lo real y lo ficticio, la vida y el arte. Sin límite, hay el riesgo de confundir ambas realidades. En el plano moral, la noción del límite, como la analogía, permite valorar el equilibrio. Ya los griegos tenían el concepto de *phrónesis* como virtud. En la hermenéutica barroca, esta noción tiene una importancia fundamental, debido a que representa un principio de orden frente al caos. Una manera de evitar caer en el universalismo y el relativismo absoluto. Coincidimos con Trías en la idea de evitar los extremos. En vez de radicalismos teóricos o morales, es mejor plantear la moderación y el equilibrio relativo (no absoluto). El equilibrio relativo es equivalente a la actitud barroca de moderar el racionalismo renacentista.

La otra idea de Trías con la que coincidimos es la noción de mestizaje. Siempre ha habido en la historia humana y en la historia de la filosofía una

[9] El mestizaje no se reduce a lo biológico, a lo físico-racial. En la medida en que se define, más bien, por la mezcla cultural, podemos afirmar que tiene un trasfondo filosófico, es decir, una condición de mestizaje o de "sincretismo" simbólico. *Cfr.* Samuel Arriarán, *Hermenéutica, multiculturalismo y educación,* México, Colegio de Estudios de Posgrado de la Ciudad de México, 2009; S. Arriarán [coord.], *La hermenéutica en América Latina.* México, Ítaca, 2007; S. Arriarán y Mauricio Beuchot, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo,* México, Ítaca, 1997.

constante mezcla (no sólo en el sentido biológico o racial), sino simbólico. Esto explica el carácter híbrido de las culturas. Pero hay que aclarar y precisar de qué hibridismo hablamos. Una cosa es la hibridez como mezcla confusa, como un hecho acumulable objetivamente. Esto significa que es una categoría que, si bien explica una realidad innegable (la multiculturalidad), es insuficiente porque no ve el sentido de dicho proceso. Algunos filósofos contemporáneos no hacen las diferencias necesarias entre la mezcla biológica, racial y simbólica. Para estos autores, la globalización produce una constante mezcla indiscriminada. No se puede saber qué sentidos tienen las hibridaciones. ¿Nuestro papel se reduce a registrar los nuevos procesos tecnológicos que aceleran la hibridación entre las culturas? La dificultad de estos planteamientos es que, si bien pueden determinar con relativa exactitud la magnitud de las transformaciones económicas y políticas, no puede generar sentido. Según Trías, el concepto filosófico de mestizaje puede ser un buen referente para evitar la mezcla indiscriminada de las culturas. Cuando una cultura sufre o influye a otra, no todo es negativo. Aunque hay elementos destructivos o de imposición de una sobre otra, también se puede interpretar el sentido que se genera del entrecruzamiento. Por ejemplo, la definición de la cultura barroca no se reduce a la cultura de los españoles o de los indígenas, sino a una nueva cultura como resultado de la interacción de ambas.

Por último, coincidimos con Trías cuando subraya que el principal problema del mundo contemporáneo es la pérdida del simbolismo. Cuando las culturas se entrecruzan, puede haber un proceso de vaciamiento o agotamiento de la vida en la medida en que lo económico-tecnológico puede paralizar los valores humanos. La extrema cosificación y enajenación hacen indispensable determinar la manera en que se puede reconstruir lo simbólico para dar un nuevo sentido a la vida humana. Y esto es lo que permite caracterizar a su filosofía como fuertemente humanista.

Lo simbólico puede reconstruirse por diferentes vías. Una vía es la que propone Trías (la vía de la religión). Pero no se trata de la doctrina, ya que se conecta con su contenido filosófico, que sólo lo tienen tres religiones (Grecia, India y el Islam). Según Trías, la religión tiene un sentido amplio cuando dentro de una cultura se identifica con la experiencia de lo sagrado. Lo que da sentido a la realidad humana es esta dimensión no racional. Hay un universo de la intuición y de la fe en el que el símbolo opera dando dinamismo a las sociedades.

Hay razones justificadas para postular el retorno de la religión (el fracaso de la modernidad ilustrada y el consiguiente miedo a la muerte, al dolor, etcétera). Dicho retorno a una era simbólica implica, ciertamente, una reivindicación humanista. Lo que nos ofrece Trías es un planteo sobre la posibilidad de indagar si otros mundos religiosos y culturales puedan

dar a la universalidad ilustrada una alternativa que no sea la religión de la economía global. Cuando Trías expone el problema del retorno de la religión, se trata de evitar el resurgimiento de fundamentalismos e integrismos (no sólo el de tipo islámico, sino también del fundamentalismo neoliberal).

Hoy no se habla de la religión en general, ni de su esencia, sino de lo que significa en el contexto de las guerras culturales. La alternativa de Trías de una modernidad como retorno a una era simbólica resulta necesaria cuando lo que tenemos hoy es el fracaso de la coexistencia entre las culturas de Oriente y de Occidente (islamismo contra "democracia y libre mercado"). Trías establece una diferencia entre la religión y lo religioso (esto último tiene que ver más con el fenómeno de lo sagrado, mientras que el primero se relaciona con los grandes sistemas religiosos como el Islam, China o Japón). No se puede pasar por alto que estos pueblos han desarrollado grandes aportaciones en la arquitectura, jardinería, la escritura y las artes gráficas. Como religiones, están ligadas a vínculos familiares, a derechos humanos distintos de los del mundo occidental. Incluso dentro de este mundo occidental puede ocurrir que la nueva vitalidad de la religión dependa de que la filosofía pueda proporcionar un nuevo sentido a la existencia.

NAGUIB MAHFUZ Y LA LARGA CRISIS DEL MUNDO ÁRABE: ESCRIBIR LIBROS "QUE HAGAN ESTREMECER LA TIERRA"

Encarnación Ruiz Callejón*

Resumen Este trabajo tiene como hilo conductor el problema más señalado del mundo árabo-islámico y el tema central que ya planteó el reformismo musulmán y el pensamiento árabe contemporáneo hasta nuestros días: cómo renovar el *turath* (legado cultural) y qué papel asignar al islam en nuestro tiempo. Naguib Mahfuz afrontó, desde la literatura, esta misma problemática. El objetivo de este trabajo es analizar su reflexión al respecto mediante una de sus novelas más controvertidas. Su posición crítica puede ser, en este sentido, además una fuente de inspiración para pensar hoy el islam más allá del islamismo e incluso del reformismo.

Abstract This work has as thread the most mentioned problem of Arab-Islamic world and the central issue that dealt the Muslim Reformism and the contemporary Arab thought until today: how to renew the *turath* (cultural heritage) and what role to assign to Islam nowadays. Nayib Mahfouz dealt from literature, the same problem. The aim of this paper is to analyze his thought through one of his most controversial works. Its position, in this sense, can be a source of inspiration to think Islam beyond Islamism and even Reformism.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Granada, España.

Palabras clave
Literatura árabe, pasado, pensamiento árabe contemporáneo, religión, *turath* (legado cultural)

Keywords
Arabic literature, contemporary Arab thought, past, religion, turath (cultural heritage)

El reformismo como actitud y la liberación del islam

La dialéctica entre islam y Modernidad es la encrucijada con la que se ha reencontrado el mundo árabo-islámico en escenarios de creciente complejidad: en el fracaso de los proyectos que habían llevado a la independencia del mundo árabe; en el imperialismo y nuevas formas de colonialismo; en el auge de la reislamización[1] (esta última no ajena al proceso de resurgimiento de las religiones[2] en el mundo); y, cómo no, en la globalización y en el terrorismo. Incluso la llamada "primavera árabe" es también, en buena medida, un nuevo escenario. Dicha situación de encrucijada podría denominarse, de manera sintética y parafraseando al filósofo al-Yabri, como "el mundo árabo-islámico ante la tradición" (*turath*).[3] El término *turath* supone mucho más de lo que su traducción (legado cultural) parece indicar, pues evoca la gloria de un pasado cuya pérdida aún es dolorosa;

[1] Los términos "fundamentalismo" e "integrismo" con los que se pretende etiquetar el resurgimiento del islam en la época contemporánea proceden del inglés y del francés, respectivamente. Ninguno de los dos describe el fenómeno dentro del contexto islámico. Detlev Khalid prefiere "reislamización" para describir el fortalecimiento del islam que tiene lugar después del periodo colonial y que toma la forma de una renovada reflexión sobre el papel del islam, atendiendo a sus raíces. Implica una nueva percepción de éstas en relación con los desafíos y percepciones de los tiempos modernos. Por eso, propone el término *Islamiya* (islamismo) frente a los anteriores; Antonie Wessels, "The so-called renaisance of Islam", *Journal of Asian and African Studies*, vol. 19, núms. 3 y 4, p. 191. Sin embargo, esa renovada reflexión no tiene por qué tender necesariamente a la creación de un Estado islámico, por lo que el término tampoco es del todo adecuado, pues no refleja la diversidad de tendencias.

[2] "Un nuevo discurso religioso toma forma no para adaptarse a los valores seculares, sino para devolver el fundamento sacro a la organización de la sociedad, cambiándola si es necesario. Este discurso, a través de sus múltiples expresiones, propone la superación de una modernidad fallida a la que atribuye los fracasos y las frustraciones provenientes del alejamiento de Dios", Gilles Kepel, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Madrid, Alianza, 2005, p. 20.

[3] Mohamed Abed Yabri, *El legado filosófico árabe*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 19-73 y *The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World*, Londres, Taurus, 2011.

se nutre de representaciones idealizadas de éste, pero también de imágenes maniqueas de Occidente, de prejuicios y confrontaciones, de miedos y de sentimientos encontrados, y todo ello apunta tanto a un problema de identidad cultural en la Modernidad, aún no resuelto, como a un diálogo pendiente entre culturas.

La dialéctica entre islam y Modernidad singularizó el planteamiento del reformismo musulmán, aunque tal denominación remite a un movimiento plural y complejo. Como ha sido señalado, sería más correcto hablar de reformismos, pues las propuestas para realizar la ansiada reforma, así como la concepción del islam de partida y de término, fueron variadas y, en absoluto, en la misma dirección.[4] Sus inicios pueden situarse en el XVIII[5] aproximadamente, al hilo del reencuentro del mundo árabo-islámico con las potencias occidentales, aunque eclosiona como movimiento en el XIX. Occidente pronto se convirtió en un modelo muy ambivalente: el ejemplo del progreso material y de ideales y valores que afirmaban los universalismos más humanizantes, pero ponían en práctica la explotación de otras culturas, tachadas de "bárbaras" en el XVI, de "primitivas" en el XIX, de "subdesarrolladas" en el XX y de "antidemocráticas" en nuestro tiempo.[6] Al hilo de dicho reencuentro, el mundo árabo-islámico se planteó —y éste es el núcleo de la problemática reformista— cómo asimilar el progreso occidental sin perder la identidad; más aún, cómo generar una alternativa cultural a la occidental, un proyecto que ha llevado hasta ahora a una vía bien distinta: reivindicar una identidad irreal, monolítica y reactiva, de resistencia, y a aceptar de Occidente sólo sus logros científico-técnicos, demonizando sus valores.

Aunque la reforma fue entendida de diversos modos y no faltaron posiciones rupturistas y secularistas, prevaleció la reelaboración de lo nuevo dentro del marco de una tradición normativa. Reformar ha consistido en adaptar el islam existente, o la percepción de él, a un modelo que se

[4] Como introducción general y sintética al reformismo musulmán, *vid.* Tariq Ramadan, *El reformismo musulmán. Desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*, Barcelona, Bellaterra, 2000. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Nueva York, Cambridge University Press, 2009. Juan Antonio Pacheco, *El pensamiento árabe contemporáneo. Rupturas, dilemas, esperanzas*, Sevilla, Mergablum, 1999. Juan Ignacio Castien Maestro, "El reformismo islámico. Un proyecto inacabado", *Papeles Ocasionales*, núm. 14, 2006, pp. 3-32.

[5] Sabrina Mervin, *L'islam. Fondamenti e doctrine*, Milano, Mondadori, 2004, p. 111.

[6] Ramón Grosfoguel, "Islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales", en Gema Martín Muñoz y R. Grosfoguel [eds.], *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos anteislámicos*, Casa Árabe/IEAM, 2012, p. 49. Y también: Fernando Bravo López, *En casa ajena. Bases intelectuales del antisemitismo y la islamofobia*. Barcelona, Bellaterra, 2012.

presupone el auténtico y, por ello, el único permitido,[7] aunque su perfil, contenidos y localización han sido discutidos. El uso de metodologías y conceptos de la tradición con una nueva finalidad, es decir, el remozado de antiguos conceptos y esquemas ha sido la estrategia más utilizada. Se ha creado la falsa ilusión de una versatilidad inagotable del islam. Se ha pretendido encontrar en el islam como religión y cultura mucho más de lo que puede ofrecer, incluso la solución a cualquier nivel de problemas. En muchas ocasiones, el impulso mismo de reforma ha sido visto con recelo o directamente rechazado al considerarlo una amenaza, una importación o un elemento extraño que trataría de imponer el proceso sufrido por el cristianismo desde la Modernidad. Otras veces se ha afirmado taxativamente que la reforma es incompatible con el Corán, palabra revelada y, por tanto, intocable y válida en cualquier tiempo o contexto. Planteamientos de este tipo no siempre han estado promovidos por sectores reaccionarios o por el fanatismo. Han estado motivados también por el miedo y por una actitud defensiva. Todo ello ha sido, además, bien capitalizado en sociedades con importantes problemas y retos internos. El resultado es que el rechazo visceral a toda autocrítica y al cambio en sí se ha convertido en uno de los mayores peligros que amenaza a la conciencia de los musulmanes de nuestro tiempo.[8] Parece, pues, como si no fuese posible articular ninguna opción distinta de recurrir siempre de nuevo a la tradición idealizada y coercitiva, un procedimiento enquistado que lastra el diálogo con la Modernidad y la propia evolución del mundo árabo-islámico.

Sin embargo, en este proceso mismo hay un elemento que cabe orientar en otra dirección. La reforma (*islah*),[9] como idea, es una constante

[7] Abusando de la analogía, como señaló al-Yabri, al hacer de ella *la* metodología de investigación y pensamiento e interpretando mal sus límites y condiciones. Esto supone establecer correlaciones entre el pasado y el presente de tal modo que, ante cualquier cuestión o tema nuevos, lo único que interesa es si puede explicarse y encajar en lo ya sido, y esto último es sólo un islam idealizado.

[8] Tariq Ramadan, *Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation*, Nueva York, Oxford University Press, 2009, p. 12.

[9] Ramadan señala también términos del mismo campo semántico. *Tajdid*, por ejemplo, hacía referencia, en la tradición clásica y en las escuelas de derecho, a la renovación de la lectura, la comprensión y la implementación de los textos según contextos y sociedades. *Islah* implica llevar el objeto del que se trate (ya sea el corazón, el intelecto o la sociedad) a su estado original, siendo este último el momento en el que este objeto era como debía ser, no había degenerado. Implica pues, mejorar, reformar, curar hasta volver a dicho estado. El *tajdid* se refiere más bien a la relación con los textos; el segundo, a la reforma del contexto social, político, espiritual o humano (*op. cit.,* p. 13). La eternidad del Corán como palabra inmutable de Dios puede ser inmodificable en cuanto conjunto de principios tales como la justicia, la igualdad y la fraternidad, pero la implementación no lo es, pues ésta ha de adaptarse a los tiempos. Los principios o el espíritu del islam como demanda ética y de

en el islam, no un hecho coyuntural o un fenómeno asociado sólo a los problemas del mundo contemporáneo o al impacto del reencuentro con Occidente. No es una importación ni un préstamo, aunque, por otra parte, ninguno de estos dos casos debiera ser una razón para rechazarla. El Profeta ya destacó como crítico de la sociedad de su tiempo y se presentó como un reformador de las religiones abrahámicas, insistiendo en la necesidad de reactivar sus mensajes espirituales y éticos. La implementación del Corán y los hadices supone lo que se ha denominado con gran acierto una "situación hermenéutica".[10] Y la asimilación de las aportaciones de otras culturas, así como la investigación, adquisición de conocimientos y renovación de las metodologías —como ocurrió, por ejemplo, con el gran movimiento de traducción del periodo abasí— no ha sido en absoluto algo extraño a la historia del islam; tampoco lo es la promoción y la búsqueda del conocimiento, como reza en el Corán y en los hadices. Desde la época clásica, se había condenado el *taqlid,* en tanto mera repetición o imitación;[11] pero también después: Ibn Jaldún en la *al-Muqqadima* sentó las bases para una nueva concepción de la historia como disciplina dotada de una metodología científica racional. Este tunecino de origen andalusí cuestionó los paralelismos y similitudes que, sin ningún rigor, se establecían entre el pasado y el presente. Y se refirió a la práctica de reencontrar el pasado en el presente como a una enfermedad cultural, un diagnóstico que no ha cesado de repetirse. Incluso según la tradición, cada siglo dará a luz un reformador que promueva la prosperidad y justicia de la *umma* o comunidad de creyentes. Muchas figuras fueron consideradas portadoras de esta misión de *aggiornamento*: Abduh (1849-1905) y al-Afgani (1839-1879), por ejemplo, habrían adoptado esa misión.[12] La mayoría de los mo-

sentido no pueden ser confundidos con los modelos históricos, con sus materializaciones, una confusión que ha llevado a idealizar los orígenes o ciertos contextos y a reducir el islam a mera imitación (*op. cit.*, p. 20).

[10] Rafael Ramón Guerrero, "De la razón en el islam clásico", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 3, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1982-1983, p. 35.

[11] Dejando a un lado la imitación del Profeta como modelo de vida por excelencia, la imitación o conformismo (*taqlid*) es un concepto técnico de las ciencias jurídicas: "aceptación de una doctrina sin conocer la prueba". Esta aceptación es la indicada para el creyente de a pie, no versado en el conocimiento de la *sharía*, y tiene una connotación positiva: acatar la ley que los especialistas clarifican, aplican y actualizan. Su sentido es negativo cuando se tienen conocimientos de las leyes y, sin embargo, se sigue sin más el parecer o los dictámenes establecidos. *Vid.* Mohammad Ali-Amir-Moezzi, "Imitazione", *Dizionario del Corano,* Milano, Mondadori, 2007, pp. 395-396. El rechazo de la imitación en este último caso tiene como objetivo actualizar y revitalizar la ley, evitar sistemas jurídicos anquilosados e instar a la interpretación también en primera persona, y no excluye, en principio, su conocimiento por el sabio, por el investigador, etcétera, no necesariamente por el experto.

[12] A. Wessels, *op. cit.*, p. 193.

vimientos ideológicos y políticos del islam, por no decir todos, han partido de la idea de reforma como consigna. Por otro lado, el islam existente es plural y no monolítico, por lo que el tradicionalismo y el literalismo no son un destino. Tampoco puede reducirse a una versión violenta. Los musulmanes y musulmanas no están obligados a vivir en otro tiempo ni a resignarse ni a asumir las representaciones que les imponen cierta memoria, cierta forma de vivir la religión y cierta identidad. Ésta, sea lo que sea, no se reduce a la confesión religiosa ni a una manifestación concreta de ella; tampoco a otro esencialismo. A todo esto, hay que añadir un dato evidente: las religiones contienen un vector ético y, por esa razón, de crítica del *statu quo*, de tensión utópica, y exigencias de renovación y de liberación personal y social.

La problemática de la reforma del islam ha determinado el pensamiento árabe contemporáneo, y continúan abiertas tanto sus cuestiones como sus retos de fondo: qué hay que reformar, cómo, según qué modelos, hasta dónde. Y hay una cuestión mucho más radical y espinosa: si es viable un paradigma religioso y, a la vez, moderno, ilustrado, en el siglo XXI, cuando desde hace tanto estamos ante una profunda revisión crítica del propio discurso ilustrado. Por otro lado, el fin no puede ser la reforma si ésta es sólo adaptativa, si lo nuevo o lo establecido quedan ya legitimados por ser tales.[13] No tiene sentido un islam que simplemente adopte el *statu quo*, sin reflexión crítica, sin participación, sin conciencia ética e intercultural. Los musulmanes deben ser también una fuerza de transformación y de liberación, de diálogo y de construcción de verdaderos valores universales.[14] Maxime Rodinson afirmaba que la historia del islam no es la de un paraíso perdido, sino la de una revolución permanente; cierto que siempre traicionada, pero siempre de nuevo reanudada. También impera, desde la perspectiva occidental, un discurso que explota prejuicios, que niega la diversidad del islam y subraya sólo sus manifestaciones más negativas. Tanto la teoría de la diferencia —que sostiene la equivalencia de todas las culturas— como la teoría de la superioridad occidental curiosamente coinciden en presentar a los otros sólo como productos de su cultura y en suponerles por ello una identidad que no pueden modificar. Se les niega la producción de cultura y, por ende, la innovación. Se les impide acceder a un universalismo reconstruido con ellos y se les confina a repetir su historia, "reducida a una sucesión de encarnaciones de su esencia profunda".[15]

[13] Tariq Ramadan, *Radical Reform…*, p. 33.

[14] *Ibidem*, p. 317.

[15] Sophie Bessis, *Occidente y los otros. Historia de una supremacía*, Madrid, Alianza, 2002, p. 274.

Resulta imprescindible potenciar las posiciones y reflexiones que apuestan por el cambio. Campanini[16] se ha referido a la existencia de una izquierda de militancia intelectual como fundamento de la necesaria reforma teológica del islam y de una emergente teología islámica de la liberación (Hassan Hanafi, Farid Esack, Ali Shariati). Las corrientes de teología islámica de la liberación están presentes tanto en el islam sunní como chií.[17] Este último estaría incluso más inclinado, pues apunta a una teología de la historia centrada en la defensa de los oprimidos y la redención de las masas que se fundamenta en: *1*) martirio de Husayn, el nieto del Profeta, asesinado en Kerbala en el 680 por orden del califa omeya Yazid I y considerado como el símbolo del sacrificio para reivindicar la justicia y el derecho conculcado. *2*) Durante siglos el chiísmo ha representado, al menos desde el punto de vista ideal, la oposición al orden constituido. La teología islámica de la liberación implicaría una reducción productiva de la teología a antropología, pues Dios no es ya una entidad opresiva inescrutable que domina los destinos humanos, sino un fin viviente que se dirige a la praxis humana para "liberar la tierra"; una toma de conciencia del rol del Corán como instrumento de liberación de los oprimidos; una dirección teleológica de la historia, cuyo término ha de ser el rescate de la humanidad. En ese sentido, la reforma del islam tiene un enfoque ecuménico y transcultural.

Es cierto que esta izquierda islámica de liberación no tiene apenas visibilidad social y no está articulada como un proyecto de alcance. No es el islam dominante. Pero tampoco es una mera posibilidad: ha existido, existe y se expresa también —y con mucha proyección— en femenino. El feminismo de los noventa,[18] a diferencia de los movimientos feministas anteriores del islam, no se centró sólo en la reivindicación de derechos y en el asociacionismo, sino que inició un movimiento de hermenéutica coránica desde la perspectiva de las mujeres, el cual cuestiona el monopolio del Corán y de su interpretación por parte de los hombres.[19] Las mujeres

[16] Massimo Campanini y Karim Mezran, *Archipielago Islam. Tradizione, riforma e militanza in età contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 143.

[17] Campanini presenta un panorama sintético de las diferentes vertientes de lo que llama "el Corán y la hermenéutica de la liberación", en *L'esegesi musulmana del Corano nel secolo Ventesimo*, Brescia, Morcelliana, 2008, pp. 127-147. Dentro de ésta, cabe señalar también a Asghar Ali Engineer por su pertenencia a una minoría: los *bohra* reformistas ismaelíes de India. *Vid.* Asghar Ali Engineer, *Teología islámica de la liberación* [sel. e introd. de Abdennur Prado], Valencia, ADG-N Libros, 2010, p. 14.

[18] Jolanda Guardi y Renata Bedendo [eds.], *Teologhe, musulmane, femministe*, Torino, Effatà Editrice, 2009.

[19] "El Corán es un texto orientado en particular a los hombres, sencillamente porque se originó en un entorno dominado por los hombres. En este aspecto, no podemos ni debemos

han estado excluidas de la codificación, estudio e interpretación. El planteamiento coránico rompería con la posición tradicional que invisibiliza[20] a la mujer o, a lo sumo, la elogia sólo como madre, hermana y esposa, pero hace abstracción de su feminidad. El Corán subrayaría "otras dimensiones de la personalidad femenina".[21] Por otro lado, conviene no olvidar un problema de fondo que no es exclusivo del islam: "el patriarcalismo, la misoginia y el androcentrismo de las religiones en general y de las monoteístas en particular, requieren una revisión profunda que desemboque en una transformación estructural e ideológica".[22]

Fatima Mernissi, al hilo de la fijación enfermiza del mundo árabe con su pasado, que ha convertido a éste en "una profesión, una vocación y un horizonte",[23] propone romper con su idealización y asumir la heterogeneidad del pasado:

> conocer y explorar todo lo que ha contribuido a construirnos como civilización, todo el pasado con sus componentes históricos y míticos, sus "verdades" y sus "mentiras", sus "protuberancias" y sus "cavidades", es necesario a fin de procurarnos una identidad dinámica y global. Y, por encima de todo, es preciso estudiar lo que se calla o debe ser silenciado, pues ahí es donde podemos recuperar esa parte de nuestro patrimonio inconsciente que amasa y modela nuestros miedos modernos.[24]

---

esperar lo imposible. Aunque ello no puede decirse de todas las aleyas. No obstante, mientras que, en el ámbito religioso, los géneros se equiparan entre sí, en cuestiones sociales el Corán es un texto orientado hacia los hombres [...] ¡A esto se refiere la feminista procedente de Pakistán, Riffat Asan (nacida en 1943), cuando dice que en el Corán impera la igualdad ante Dios y la desigualdad en la sociedad! [...] Hemos de extender la igualdad religiosa a la realidad social si queremos ser serios a la hora de seguir el mensaje del Corán". Nasr Hamid Abu Zayd y Hilal Sezgin, *El Corán y el futuro del islam*, Barcelona, Herder, 2009, pp. 148-149.

[20] "¡La cantidad de personalidades femeninas que han jalonado la historia del islam desde el inicio de la revelación pero que han sido mencionadas, no como referencias en sí mismas, sino como elementos de figuración de la historia, como elementos subalternos con respecto de las representaciones masculinas, consideradas éstas como la *norma*!" Asma Lamrabet, *El Corán y las mujeres. Una lectura de liberación*, Barcelona, Icaria, 2011, p. 168.

[21] *Ibidem,* p. 49.

[22] Juan José Tamayo, *Islam. Cultura, religión y política*, Madrid, Trotta, 2009, p. 24, y *Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*, Barcelona, Herder, 2011, especialmente el capítulo VII.

[23] "Vivimos el presente como un intermedio que apenas nos compromete. En último extremo, como un molesto contratiempo". Fatima Mernissi, *El harén político. El Profeta y las mujeres*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002, p. 30.

[24] Fatima Mernissi, *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2003, p. 168.

Lo femenino sería parte de esa diversidad o diferencia que ha sido reprimida o hecha invisible.

Por tradición, eran los ulemas quienes aplicaban el mensaje coránico. Más tarde, los representantes de las escuelas jurídicas consideraron que ya no era necesaria ninguna elucidación más, que todo estaba ya claramente establecido. Se habla desde entonces del "cierre del *iytihad*".[25] Este cierre no sólo redujo las opciones y cortocircuitó los cambios: institucionalizó interpretaciones, metodologías y prejuicios, donde las mujeres fueron las más damnificadas. Pero el problema no es sólo el cierre. Según Abu Zayd, la apertura del *iytihad* no implicaría un gran cambio, porque en realidad

> da por supuesta la tradición y se dedica a trabajar sobre lo que nuestros antepasados dijeron, pensaron y decidieron [...] Aparte de eso, la *iytihad* está fuertemente asociada a la idea de un derecho islámico [...] Deberíamos ir mucho más lejos e intentar repensar realmente por completo nuestra comprensión de la revelación, nuestros dogmas y nuestras concepciones morales [...] Debe estar permitido recurrir a todo tipo de método científico, ya sea histórico o filológico, siempre que sea adecuado para ahondar en nuestro saber y en nuestra comprensión.[26]

Por su parte, Margot Badran distingue entre un feminismo laico y uno islámico, aunque no se trataría de compartimentos totalmente estancos ni antagónicos. El feminismo laico surgiría al final del XIX y en toda la primera mitad del XX, en relación con los procesos de modernización, la lucha contra el colonialismo, los discursos nacionalistas y la construcción de los Estados independientes. El feminismo islámico es confesional, pero no puede confundirse con el islamismo, pues ni promueve un islam político ni suscribe una interpretación patriarcal de la religión, y se centra en la relectura del Corán y el análisis de los hadices en libertad, una nueva *iytihad* desde las experiencias de las mujeres que utilizan las ciencias, metodologías y disciplinas que faciliten una interpretación adecuada del mensaje coránico. Según Badran, la obra de 1987 de Fatima Mernissi, *El harén político: el Profeta y las mujeres*, podría considerarse la primera gran

[25] El *Iytihad* ha consistido siempre en promover una lectura crítica de los textos cuando estaban abiertos a la interpretación (*dhannî*), cuando callaban sobre una cuestión particular o cuando el contexto debía ser necesariamente considerado para la implementación del texto. Los debates sobre la posibilidad, significado y límites del *Iytihad* han sido y son numerosos y acalorados, pero la legitimidad y la necesidad de esta lectura crítica es raramente cuestionada (*Vid.* Tariq Ramadan, *Radical Reform…*, p. 22). Sin embargo, dicha lectura no ha sido nunca una interpretación completamente libre, sin marcos interpretativos de referencias, procedimientos o formación especializada.

[26] Nasr Hamid Abu Zayd y Hilal Sezgin, *El Corán y el futuro del islam*, pp. 179-180.

obra del feminismo islámico, aunque reconoce que Mernissi pertenecería al feminismo laico. Este último descuidaría, sin embargo, el ámbito privado y estaría más centrado en la esfera pública, por lo que el ámbito privado quedaría en la circunscripción del modelo patriarcal unido a las leyes de familia. Por otro lado, el islámico "está catalizando la formación de un amplio movimiento social transnacional"[27] y es más inclusivo, porque en él han encontrado su lugar las musulmanas de la diáspora, de todos los estratos sociales, nuevas musulmanas y las islamistas desencantadas del islam político. El futuro del feminismo en el mundo árabo-islámico sería el feminismo islámico, pues estaría "en el centro de una transformación interna del islam",[28] no de una reforma. Esta última nos lleva siempre a renovar reivindicaciones y prácticas patriarcales, pero de lo que se trata es de leer e implementar el Corán según su propio mensaje de equidad humana y justicia social; en este caso, en las relaciones entre hombres y mujeres.[29] Quizá, en este sentido, un posible interlocutor en el mundo occidental sea el feminismo de la diferencia, pues también aquí se trata de partir de sí y de superar el planteamiento que circunscribe el discurso a las reivindicaciones de igualdad y, por ello, al estilo de pensamiento y valores cuyo modelo está determinado, en el fondo, por los logros, los niveles y la visión de un mundo de hombres.

El reformismo, no como movimiento del XIX, sino como constante, como actitud, viene funcionando, pues, como un motor susceptible de activarse en nuevas direcciones. Las mujeres son uno de los actores hoy más importantes que pueden ponerlo en marcha, porque se centran en los propios textos, exigen una reforma teológica y trabajan para romper con el paradigma que lastra al islam. Por otro lado, cabe también buscar vías y

[27] Margot Badran, *Feminismo en el islam. Convergencias laicas y religiosas*, Madrid, Cátedra, 2012, p. 499.

[28] *Ibidem*, p. 491.

[29] "Tomo prestada la noción de 'transformación' del léxico lingüístico que connota el proceso por el que 'estructuras profundas' son transformadas en 'estructuras superficiales'. La Transformación trata sobre todo de restaurar el mensaje profundo del Corán sacándolo a la superficie de la concienciación y la articulación [...] Hay que decir que la Transformación está devolviendo al Islam a su ser (a través del Libro); no está metamorfoseando al Islam en algo distinto". *Ibidem*, p. 492. Tengo que decir que, aunque comparto, en cierto sentido, el planteamiento general de la autora, echo en falta —al menos en la caracterización del feminismo islámico en este texto— referencias a la posición de éste sobre otras creencias o sobre el ateísmo. No comparto, sin embargo, la siguiente afirmación: "El islam es la única de las tres religiones de los 'Pueblos del Libro', que a través de sus escrituras —el Corán, considerado como Palabra de Dios— presenta el mensaje de la igualdad fundamental entre hombres y mujeres (ambos considerados seres humanos o *insan*), los derechos de la mujer y la justicia social"; *ibidem,* p. 490. Esta afirmación —dejando incluso a un lado que los textos digan esto— niega otras teologías existentes de marca feminista y supone que el feminismo islámico es el único feminismo confesional monoteísta posible).

actores para el cambio examinando el pensamiento árabo-islámico desde sí mismo, es decir, en el contexto de la cultura árabo-islámica en cuanto conjunto unitario y coherente dotado de una evolución propia,[30] sin prejuicios, sin paternalismos, sin idealizaciones y sin censuras. Debe tenerse en cuenta, la peculiaridad y el contexto del pensador árabe contemporáneo, como ha señalado Juan Antonio Pacheco. El pensador árabe contemporáneo ha transitado por modos y medios de expresión distintos de los del filósofo occidental: la prensa, el activismo o la literatura. En este sentido, quiero referirme al escritor de formación filosófica Naguib Mahfuz. Su obra es una radiografía de la historia más reciente de Egipto, pero también una reflexión de mayor alcance. Ha contribuido a arrojar luz sobre la crisis ideológica del mundo árabe. En uno de sus textos más peculiares, *Hijos de nuestro barrio*, aborda el peso del pasado y el papel de las religiones, no sólo del islam. Pero sobre todo ofrece una nueva posición respecto de ambos.

El escribano del barrio del monoteísmo y el sueño de Kamal: un libro "que hiciera estremecer la tierra"

Hijos de nuestro barrio es una novela publicada en 1959. Nada más aparecer, por entregas y en un periódico local, suscitó una agria reacción dentro y fuera de Egipto. Mahfuz fue acusado de insultar a las tres grandes religiones.[31] El texto se convirtió en un problema y en el mundo árabe sólo pudo publicarse en Beirut. A mediados de los noventa, y cuando todo parecía sepultado en el olvido, Mahfuz sufrió un atentado que se vinculó a la antigua publicación, aunque los autores podrían haber recurrido a cualquier otro pretexto:[32] las críticas del autor al régimen de Náser, su apoyo a Sadat respecto a Israel, sus simpatías hacia Occidente, la moralidad de sus novelas e incluso su apoyo a Salman Rushdie, un apoyo no exento de ambigüedad,

[30] Evidentemente, no sólo son necesarios cambios en las líneas y orientaciones de la investigación académica o institucional. Hay que superar la identificación entre crítica e islamofobia; desterrar el concepto de *kafir* (infiel) y, con ello, la identificación de musulmán autocrítico con el infiel. Se necesitan medidas políticas (ante todo sistemas democráticos), sociales, jurídicas, educativas, económicas, diplomáticas. Y también un cambio de actitud en el mundo árabo-islámico y en Occidente: ni víctimas, ni añoranza de un ideal soñado, ni abanderados de *la* civilización y etnocentrismos, esencialismos, ignorancia y desprecio de lo que no se conoce, etcétera.

[31] *Vid.*, por ejemplo, Fauzi M. Najjar, "Islamic fundamentalism and the intellectuals: The case of Naguib Mahfouz", *Bristish Journal of Middle Eastern Studies*, 25, 1998, pp. 139-168.

[32] Federico Arbós, "Recordando a Naguib Mahfuz", *Afkar/Ideas* [en línea], núm. 11 <http://www.afkar-ideas.com/article/?id=3167>. Las razones más plausibles parecían ser, como ha señalado el autor, que el anciano escritor era un objetivo fácil y la publicidad estaba garantizada.

pero que contribuyó a poner a la antigua novela otra vez en el punto de mira. Paradójicamente, *Hijos de nuestro barrio* no había tenido gran difusión y los terroristas confesaron que ni siquiera la habían leído.

En el prólogo de la novela, se presenta un escritor que manifiesta su intención de relatar la historia de su barrio. Alguien le ha pedido que narre el pasado en un libro sin animosidad ni favoritismos y del que todos podamos sacar provecho. La novela es, pues, la narración de este personaje. Cómo se realiza este encargo y la reflexión que se desarrolla sobre el pasado y la religión son los temas en los que quiero centrarme en lo que sigue. Mahfuz sitúa el barrio de su novela, presidido por la Casa del antepasado Gabalaui, en El Cairo. Gabalaui expulsa de ésta a algunos miembros de su familia por desobedecerlo, quienes se convierten en los primeros moradores de un barrio que se caracterizará por la miseria y la violencia. Irán surgiendo líderes que se rebelarán contra éstas y exigirán el reparto de las tierras del antepasado en manos siempre de corruptos administradores y de sus matones. Sin embargo, lo conseguido por las revoluciones nunca tiene continuidad y el barrio vuelve, una y otra vez, a ser el lugar de siempre.

Hasta aquí el argumento de la novela. Pero ¿por qué suscitó tanta animadversión? No es difícil reconocer en el texto interpretaciones muy libres de episodios centrales del judaísmo, del cristianismo y del islam, y de los héroes que promueven las rebeliones y dan identidad a los sectores del barrio: Moisés, Jesús y Muhammad. También es visible la crítica a los dirigentes y a los *futuwwat,*[33] que no son mediadores, ni caballeros, ni protectores del barrio, sino simples matones. Las lecturas políticas y religiosas de la novela parecen obvias y han sido dominantes, si bien el propio autor nunca acabó de pronunciarse sobre el tema. La cuestión más delicada tiene que ver con Gabalaui, que representa al Dios del monoteísmo. Y Gabalaui es un déspota y un violento terrateniente. Es polígamo, misógino y un padre au-

[33] Un término que tiene varios sentidos y varía a lo largo de la historia. Por ejemplo, en la Edad Media se aplicaba a hermandades musulmanas que luchaban para defender el islam y se regían por códigos de caballería y honor. Pero también refiere a grupos que luchaban, desde 1919 en adelante, contra la dominación británica en Egipto; no estaban fuera de la ley, sino que eran guerreros que luchaban por la independencia y la autonomía. Pero el término también hace referencia a camorristas o pendencieros. La cuestión es que la novela muestra cómo los *futuwwat* han pasado de ser protectores del barrio (del mundo) a opresores. Nabil Matar señala algo más en el uso del término por parte del escritor: quizá una referencia a la policía secreta que tiranizó a la sociedad egipcia durante el régimen de Náser. *Vid.* Nabil Matar, "Christ and the abrahamic legacy in children of the alley", en Waïl S. Hassan and Sudan Muaddi Darraj [eds.], *Approaches to Teaching the Works of Naguib Mahfouz*, Nueva York, The Modern Language Association of America, 2012, pp. 149-150. *Vid.* también la correspondiente entrada en la *Encyclopaedia of Islam;* además, Panayiotis J. Vatikiotis, "The corruption of Futuwwa: A consideration of despair in Nagib Mahfuz's Awlad Haritna", *Middle Eastern Studies*, vol. 7, núm. 2, mayo, 1971, pp. 169-184.

toritario. Sus elecciones y decisiones siembran la discordia y sus supuestas promesas —que remedan las alianzas bíblicas— son ambiguas y discriminatorias. Las condiciones de las tierras y su testamento figuran en un misterioso libro al que nadie puede acceder. Es decir, por lo que a Dios respecta, el barrio del monoteísmo jamás podrá ser autónomo, pues nadie conoce las condiciones de las tierras y la herencia nunca se hará efectiva. Este Dios ni siquiera habla de salvación ni de un mundo futuro. No le preocupa la promoción de ningunos valores y menos aún la felicidad de la humanidad. Pero, sobre todo, se ha desentendido de los suyos. Nadie ha visto a Gabalaui y su mutismo es proverbial: "¿No es triste que hayamos tenido un antepasado como él y no nos haya visto, ni nosotros a él? ¿No es extraño que se oculte en esa gran casa cerrada y nosotros vivamos entre el polvo?",[34] se pregunta el personaje del prólogo. Dios se pinta demasiado humano y parece la proyección y sublimación, entre feuerbachiana y freudiana, de una figura autoritaria y poderosa. Y el mensaje de la tradición abrahámica se reduce, en realidad, a ser reconocidos como herederos y conseguir las tierras, es decir, una identidad superior como pueblo elegido, dominar a otros y posesiones. Mahfuz extiende, además, la muerte de Dios al islam; incluso escenifica la noticia como Nietzsche con el episodio del hombre loco, aunque Gabalaui morirá de una forma impropia a su rango, anodina, casi cobarde: de un susto. Para colmo, la novela está dividida en el mismo número de capítulos que el Corán. Y la ciencia, que también fracasará en el barrio, es la utopía que sigue a las religiones, como si éstas —incluido el islam— fuesen paradigmas agotados, por lo que el barrio queda a la espera de nuevas utopías, hoy sin vislumbrar.

Es significativa también la falta de adhesión de las mujeres[35] del barrio a los relatos identitarios, al antepasado y a los asuntos de las tierras. Varias figuras femeninas centrales en la formación del judaísmo, del cristianismo y del islam, alguna incluso en la Casa de Dios, son críticas con el sectarismo, con el culto al pasado y con la minoría de edad de la humanidad; críticas también con el orden simbólico y con la teología efectiva. Otras, como la prostituta Yasmina —esposa de Rifaa (Jesús), para salvar la vida—, sólo está interesada en vivir en libertad fuera de las convenciones, las leyes y las pretensiones de su sector (el judaísmo), y la vida asexuada de Rifaa, junto con la salvación espiritual que éste le propone, le resultan ridículas.

Tampoco pasan inadvertidas otras cuestiones clave que ponen de relieve la novela y que son candentes en nuestros días: la función y el compromiso del arte, en este caso de la literatura, y no sólo en sociedades

[34] N. Mahfuz, *Hijos de nuestro barrio*, Madrid, Martínez Roca, 2006, p. 10.

[35] He desarrollado este tema en "Hijas de nuestro barrio: la 'tierra prometida' y 'el pueblo elegido' vistos desde la diferencia".

no democráticas; la prelación entre la ética y la estética; los límites de la libertad del artista y de la libertad de expresión, en general, sobre todo en ámbitos de gran sensibilidad social como es el de la religión.

Otro aspecto polémico, pero no menos central, es la crítica a los poetas. Éstos representan en la novela a la clase religiosa, al estamento que codifica, custodia e inculca el *turath* y que lo reduce —por cierto— a legado religioso. Han creado un pasado a la medida de los intereses de cada religión, justifican la situación del barrio —querida por Gabalaui— y son los aliados del poder de turno.[36] Los poetas han idealizado a los reformadores y han cribado sus hazañas. El barrio, aleccionado con estas historias, se limita, ante cualquier problema, a volver la vista hacia la casa del antepasado, a rememorar y repetirse unos a otros, insistentemente, las historias religiosas y la gloria de sus orígenes.[37] Pero no transforman el presente. La religión existente es la ideología de unos para perpetuarse en el poder, autoproclamándose intérpretes y sobre todo representantes (califas)[38] de Gabalaui (Dios), como ocurre a los dirigentes; la excusa del resto para obviar la responsabilidad individual quedando mejor a la espera de nuevos libertadores, mientras sí se enfrentan por la superioridad del barrio ante otros o por el literalismo de las narraciones. Es decir, los mensajes éticos y sociales de los reformadores y de las religiones son estériles. La religión es ilusión y narcótico, minoría de edad, pero también una fuente de sentido, de violencia y de identidad. Pero, entonces, ¿cómo sacar provecho de un libro sobre una historia tan desesperanzadora, como se le pide al escritor que se presenta en el prólogo? ¿Para qué narrar una vez más el pasado de este barrio? ¿Se apunta, quizá, a un fondo religioso de carácter transcultural y en esto consistiría la aportación de Mahfuz a la encrucijada del reformismo y a la dialéctica entre tradición y modernidad?

Nabil Matar señala como uno de los posibles modelos de la obra los diccionarios biográficos en la literatura árabe.[39] Y Abu Haidar ha señalado

---

[36] N. Mahfuz, *Hijos de nuestro barrio*, p. 279.

[37] *Ibidem,* p. 9.

[38] El intelectual egipcio Ali Abd al-Raziq (1888-1966) publicó en 1925 *El islam y los fundamentos del poder*, cuestionando precisamente que el califato fuese la estructura de poder propia del islam, pues ni en el Corán ni en la Sunna ni en el consenso de la comunidad habría un dictamen de ese tipo. Mahfuz no estaría lejano a esta posición. Por otro lado, los administradores del barrio de la novela serían, además, un ejemplo de la manipulación del significado del término "califa", pues nada los legitima ni siquiera como "representantes del enviado de Dios" y menos aún como "representantes de Dios". Una cuestión añadida es por qué las mujeres del barrio no pueden ejercer de tales representantes.

[39] Estos diccionarios eran flexibles en su forma y contenido, incluyendo no sólo información fiable, sino historias, rumores, recreaciones ficticias o imaginativas. Nabil Matar, siguiendo a Gibb, resalta que estos diccionarios ponían de manifiesto cómo la historia del islam ha sido hecha y cambiada por hombres y mujeres, y no tanto por instituciones o

que la tiranía es el verdadero tema de la novela y su antecedente estaría en la *Trilogía*, en la siguiente reflexión de Kamal: "La postura de paciente víctima que recibe los golpes había durado demasiado en la patria [...] Esa siniestra cadena de tiranos que se extendía hasta la prehistoria; cada uno, un hijo de perra cuya fuerza le inducía a hacernos creer que era el tutor elegido y que el pueblo era menor de edad".[40] *Hijos de nuestro barrio* sería, pues, una amarga caricatura del pueblo egipcio, un ejercicio de autocrítica y hasta una necesaria terapia para el mundo árabe.[41] Como se sabe, la *Trilogía del Cairo* narra la vida de tres generaciones de una familia egipcia y, a la vez, la historia de Egipto desde 1917 a 1944. Kamal Ahmad Abd El-Gawwad es uno de personajes fundamentales que vertebran los tres volúmenes y, en ciertos aspectos, un reflejo de Mahfuz, según él mismo reconoció. A lo lago de la obra asistimos a la evolución del personaje desde la niñez hasta los cuarenta años. Hay un pasaje que, en mi opinión, ofrece una clave para entender el proyecto del personaje del prólogo y la novela misma, desde una perspectiva más amplia y significativa respecto del tema que nos ocupa, aunque no excluye las lecturas de Abu Haidar, de Nabil Matar ni otras similares. Así, en el *Palacio del deseo*, último volumen de la *Trilogía*, Kamal se propone escribir un libro: "del tamaño y la forma del Corán, y los márgenes de sus páginas estarían repletos de glosas y comentarios. Pero ¿sobre qué iba a escribir? ¿No estaba ya todo contenido en el Corán? [...] ¡Un día encontraría su tema! Por ahora le bastaba con saber el tamaño, la forma y los márgenes del libro. ¿Es que un libro que hiciera estremecer la tierra no era mejor que un cargo público, aunque éste lograra el mismo propósito?".[42] Estas palabras no carecen de importancia y son algo más que los deseos de un joven idealista. En el país de los Hermanos musulmanes,[43] Mahfuz está afirmando que el Corán no lo contiene todo,

futuwwat. Y esto es precisamente lo que pretende poner de manifiesto y recopilar para el futuro el narrador del prólogo, al incidir en la importancia de las personas que rodean a los profetas. N. Matar, *op. cit.*, pp. 147-148.

[40] N. Mahfuz, *Hijos de nuestro barrio*, p. 41.

[41] Jareer Abu-Haidar, "Awlad Haratina by Najib Mahfuz: an event in the Arab World", *Journal of Arabic Literature*, núm. 16, 1985, p. 131.

[42] N. Mahfuz, *Palacio del deseo*, Madrid, Ediciones Martínez Roca, 2006, pp. 61-62.

[43] A finales de los cuarenta, aparecía el libro de Sayyid Qutb, *Justicia social en el islam*, y en 1959, fecha de la publicación de *Hijos de nuestro barrio*, el Hermano musulmán, Mustafà al-Sibai, escribía *Socialismo en el islam*, sobre el islam como el sistema en el que la aplicación de la ley de Dios y la solidaridad social son la precondición de los derechos naturales de la libertad, de la ciencia y de la propiedad. Este libro se publica en Siria durante la unión de este país con Egipto en la RAU y fue apreciado por Náser pese a estar en ese momento persiguiendo a los Hermanos musulmanes. Pero se ha señalado en diversas ocasiones la estrecha relación entre el socialismo de los Hermanos y el que luego será el de Náser. El contexto es aún más complejo, pues en octubre de 1947, y hasta marzo de 1948, Sayyd Qutb, como edi-

que hay necesidad de interpretaciones, comentarios, reflexiones. El islam tampoco es *la* solución, como repite una de las consignas del islamismo. No se trata de islamizar la sociedad, sea desde arriba o desde abajo. La futura narración, que hará estremecer la tierra, será más importante que la política, es decir, más importante incluso que la Revolución del 52 en Egipto y que el proyecto de Náser. Tiempo después, Kamal puede concretar más su vocación: ha decidido dedicarse a la filosofía, porque ella se ocupa de las preguntas fundamentales y aspira a la Verdad, aunque no abandonará la literatura[44] y anuncia que espera escribir algún día sobre el ser humano. Como ha señalado López Enamorado, la propia filosofía y una decepción amorosa lo conducen a una crisis existencial. Se convertirá en un individuo descreído que no sabe qué hacer con sus conocimientos. Tampoco la política o la religión son ahora la solución. De hecho, no se identifica con las opciones políticas en auge, las de sus sobrinos, los hijos de su hermana Jadiya: ni con el socialismo de Ahmad Ibrahim Sawkat, ni con el islamismo de Abd al-Munim miembro de los Hermanos musulmanes. Se ha señalado que el final de la *Trilogía* apunta a la revolución permanente del marxismo y, en todo caso, no a la opción islamista,[45] pero el autor no era marxista. Es posible señalar otra vía mucho más cercana a nuestro tiempo, pues ¿hacia dónde lo encamina la filosofía desilusionada y qué queda de su proyecto literario? *Hijos de nuestro barrio* bien puede ser ese libro proyectado. Y ¿en qué sentido la literatura puede hacer estremecer la tierra?

Una cuestión similar ya se planteó con la *Nahda*, a finales del XIX. Frente a la hegemonía de la tradición clásica árabe, según la cual cada nuevo poeta se formaba sobre un modelo fijo del pasado que se completaba, sin alterar, con nuevas palabras, el poeta Ilyas Farhat proponía una forma muy diferente de hacerse poeta, y con ello una nueva actitud: valorar el presente y alimentarse de él, es decir, un conocimiento que ya no es rehén del pasado y que no presupone ningún paradigma, sino que es autónomo y fiel a la experiencia. Pero lo más importante es que Ilyas Farhat veía en

---

tor jefe, y otros ocho intelectuales egipcios, entre ellos Naguib Mahfuz, pusieron en marcha la publicación *al-Fikr al-Yadid* (*El Nuevo Pensamiento*). La nueva publicación era un intento de presentar soluciones alternativas a las ideas comunistas que se estaban difundiendo entre las clases descontentas, pero desde la perspectiva del islam. La justicia social que ofrecía el islam sería espiritualmente superior a la ofrecida por el comunismo (Adnan A. Musallam, *From Secularism to Jihad. Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism*, Westport, Connecticut, Londres, Praeger Publishers, 2005, p. 95.

[44] N. Mahfuz, *Palacio del deseo*, p. 192.

[45] *Vid.*, al respecto, la exposición de estas últimas perspectivas de la novela en Mª Dolores López Enamorado, *El Egipto contemporáneo de Naguib Mahfuz. La historia en la Trilogía*, Sevilla, Ediciones Alfar, 1999, pp. 283-290.

ello "lecciones para cambiar el pensamiento".[46] Esta misma orientación y la potencia de la literatura, se encuentran presentes en el escritor que aparece en el prólogo y en el discurso de Mahfuz con ocasión de la entrega del Nobel.[47] Al hilo de la posible objeción, quizá alguien estaría preguntándose cómo él, un individuo que vive en primera persona los graves problemas del Tercer Mundo, puede dedicarse alegremente a algo tan inútil como contar historias, Mahfuz respondía que la literatura es una actividad generosa y com-pasiva, porque celebra las alegrías pero también acompaña al desgraciado, es decir, ofrece siempre un medio para expresar lo que agita al corazón. Si la filosofía sumerge a Kamal en una crisis existencial y éste se pierde en un inútil intelectualismo, su proyecto de juventud tiene continuidad en el proyecto del escritor del Prólogo al que la literatura ofrece la posibilidad de ejercer un oficio comprometido. Al hilo de la problemática sobre la que gira el reformismo, este escritor propone abrir la diversidad del pasado sin presuponer modelos y sin ninguna ilusión de Verdad o interpretación hegemónica. Se demora en sus zonas oscuras, en sus contradicciones y en las miserias de las religiones. Recrea libremente las historias buscando en ellas, no la Verdad ni la fidelidad al texto, sino la ocasión de reflexión y el conocimiento del hombre.

Hijos de nuestro barrio propone, pues, explorar con libertad todo lo que resulta conflictivo y embarazoso del pasado religioso monoteísta: aspectos doctrinales, historias, mitos, personajes, interpretaciones... Cuestiona la insistente rememoración, así como los literalismos o las idealizaciones, incluida la del islam. Mahfuz denuncia la manipulación del pasado por los poetas y por los dirigentes, y libera y humaniza a los personajes de las religiones. Se hace eco de las voces críticas del monoteísmo silenciadas por la tradición hegemónica. Da visibilidad y voz a las hijas de nuestro barrio. Se atreve también a presentar el cambio como devenir, sin escatología o teleología.[48] Pero también se subrayan todas las oportunidades perdidas para la paz y la justicia, un asunto que no es cuestión de esta o aquella re-

[46] "Preguntan: ¿De quién aprendiste a hacer poesía? / [...] No has estudiado ni un solo día [...] Respondo: En mi infancia aprendí la poesía / De los pájaros que cantan al amanecer / De los pasos de la suave brisa / Que al deslizarse cura el cuerpo del enfermo / [...] De las miradas de las bellas / Capaces, casi, de perforar las piedras; / De las lágrimas de los tristes, de los débiles, / Pues en el llanto de los afligidos una lección se encierra. / El universo reúne todas las cosas / Y esta época es su experto maestro / En el llanto hay una hermosa retórica / En la risa hay magníficos significados / Y, en todo lo que se ve, existen / Lecciones para cambiar el pensamiento". *Vid.* Juan Vernet, *Literatura árabe*, Barcelona, El Acantilado, 2002, pp. 22-23.

[47] *Vid.* "Naguib Mahfouz, Nobel Lecture" [en línea], < http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1988/mahfouz-lecture.html>

[48] N. Matar, *op. cit.*, p. 153.

ligión, presentando la civilización como una conquista y una empresa con frecuencia ambivalente y siempre extremadamente frágil, acosada por una especie de entropía que ha de ser combatida siempre de nuevo.

Conclusiones: pensar el islam más allá del reformismo y del islamismo

En el citado discurso con ocasión del Nobel, Mahfuz se presentó como un hijo de dos culturas: la egipcia y la islámica. De ellas no destacó imperios ni monumentos, pues incluso las mismísimas pirámides desaparecerán algún día, sino dos historias para subrayar valores: el conocimiento (sin importar su procedencia) y la justicia basada en la verdad (sea cual sea el hecho en cuestión). Estos u otros valores no son patrimonio exclusivo de ninguna cultura y nunca dejarán de acompañar a la humanidad. De paso, Mahfuz hablaba, individual y culturalmente, más allá de los valores religiosos y suscribía el pasado plural de Egipto, frecuentemente reprimido por los islamistas.

Ya es hora de que el mundo árabo-islámico deseche los esencialismos de la arabidad, la lengua o la religión y que supere el victimismo, así como "la quimera de un pasado inigualable para enfrentarse por fin a su historia real y serle fieles algún día",[49] como exigía Samir Kassir, y también la idea de que la democracia y otros logros, les son extraños. A nadie le es extraña la exigencia de libertad, de justicia, de paz, de solidaridad… El islam dominante de hoy está orientado sólo hacia la *sharía*, como si fuese un sistema legal que "anula la base espiritual y ética".[50] Y la propia *sharía* se viene identificando con los códigos concretos de derecho (*fiqh*), con la imposición de castigos y se mezcla con costumbres locales inadmisibles. Cabe, sin embargo, entenderla como un ideal ético y de perfección que actúa como brújula e instancia crítica, y así lo hacen muchos musulmanes. En esa medida, no puede ser muy diferente de los ideales de otras religiones ni de otras tradiciones ni al impulso ético que anima la Declaración Universal de los Derechos Humanos. El reto de los pensadores musulmanes consiste en emprender una "hermenéutica humanista"[51] para recuperar los rasgos del islam que han contribuido "a los modernos valores de libertad, igualdad y justicia", presentes en todas las culturas. Pero hay que ir más allá. Abu Zayd ponía como ejemplo el proyecto de ibn 'Arabi, quien prefirió

[49] Samir Kassir, *De la desgracia de ser árabe*, Córdoba, Almuzara, 2006, p. 121.

[50] Nasr Hamid Abu Zayd, "Religiones: de la fobia al entendimiento", en G, Martín Muñoz y R. Grosfoguel, *op. cit.*, p. 32.

[51] *Idem*.

profesar "el espíritu profundo de cada visión del mundo" cuando afirmaba: "Mi corazón ha llegado a ser capaz de adoptar todas las formas: es prado de gacelas, convento para monjes cristianos, templo para ídolos, Kaaba de los peregrinos, tablas de la Torá y libro del Corán. Yo sigo la religión del amor: sea cual sea el camino que tomen los camellos del amor, ésa es mi religión y mi fe". El fracaso de este proyecto no anula la idea que lo sustenta ni la necesidad de realizarla. En uno de sus últimos trabajos, el escritor Amin Maalouf se expresa en la misma dirección refiriéndose a la necesidad urgente que tenemos de acabar con "la Historia tribal de la humanidad [...] hecha de todas las crispaciones de nuestras identidades, de todos nuestros etnocentrismos [...] de nuestros egoísmos supuestamente 'sagrados'",[52] e instalarnos en la "patria ética". Tahar ben Jelloun se ha referido al despertar de la dignidad en el mundo árabe en sintonía, pues, con la "patria ética" que reclama Maalouf, "la mayor victoria de esta primavera árabe procede de su madurez. La gente ha salido a la calle espontáneamente [...] Esta vez, los árabes, han tomado su destino entre sus manos [...] sin alegar coartada alguna, sin culpar al resto del mundo".[53] Leída al hilo de los acontecimientos desencadenados en 2010 en el mundo árabe, *Hijos de nuestro barrio* aparece aún a otra luz: como si fuese también el relato previo al estallido de la llamada "primavera árabe". Es cierto que la plaza Tahrir y otras nos han ofrecido luego imágenes mucho más sombrías y dolorosas (especialmente en el momento en que escribo) que parecen cumplir las últimas líneas de la novela, un final en el que se dan cita —sin poder aún decidirnos— una amarga incertidumbre y una esperanza no exenta de ironía: "la opresión ha de tener un final, como a la noche le sigue el día, y veremos en nuestro barrio la caída de los tiranos y el amanecer de la luz y de los prodigios".[54] Parece como si el mundo árabe fuese el único lugar destinado a repetir el ciclo de liberación y opresión que describe la novela al son de utopías que jamás podrán realizarse.

Éste puede ser uno de los posibles mensajes de la novela, pero no es el único ni el último. Mahfuz habla también en otro sentido más crítico de la "patria ética", hasta ahora bloqueada por la fascinación por Gabalaui. Dios fue el apoyo del que el barrio ya no tiene necesidad. Su muerte no tiene por qué ser presentada como el fin de todos los valores ni la llegada del nihilismo. En la novela, además, jamás aportó una utopía para la humanidad distinta de la obediencia incondicional. El escritor del barrio del

[52] Amin Maalouf, *El desajuste del mundo. Cuando nuestras civilizaciones se agotan*, Madrid, Alianza, 2011, p. 305.

[53] Tahar ben Jelloun, *La primavera árabe. El despertar de la dignidad*, Madrid, Alianza, 2011, p. 13.

[54] N. Mahfuz, *Hijos de nuestro barrio*, p. 488.

monoteísmo revela el gran secreto del resorte profético que da credibilidad a los mensajes de los fundadores de grandes metarrelatos: ha sido sólo un andador para legitimar y hacer creíbles los ideales que la humanidad iba exigiendo. Pero sigue vivo lo que une a los reformadores, y a todos los barrios: el empeño por hacerle realidad ideales válidos por sí mismos. *Hijos de nuestro barrio* parte de tradiciones religiosas y, en ciertos aspectos, parece apuntar a una nueva teología ecuménica y de liberación. Mahfuz se desvincula de cualquier islam modélico, desmonta la sacralización del pasado (uno, religioso, normativo e intocable) y cuestiona la utopía como ideología. Por eso, el propio Gabal (Moisés) reacciona airado ante los ideales imposibles y frustrantes que inculcan los poetas, pues hablan "de una justicia que nos parece inalcanzable, de una generosidad y una nobleza como jamás podremos hallar, de una templanza nunca vista y de una honradez inaudita".[55] Pero la novela también deja patente que el barrio de la humanidad avanza a distintas velocidades y que, por ello, han de coexistir los nuevos proyectos con los poetas.

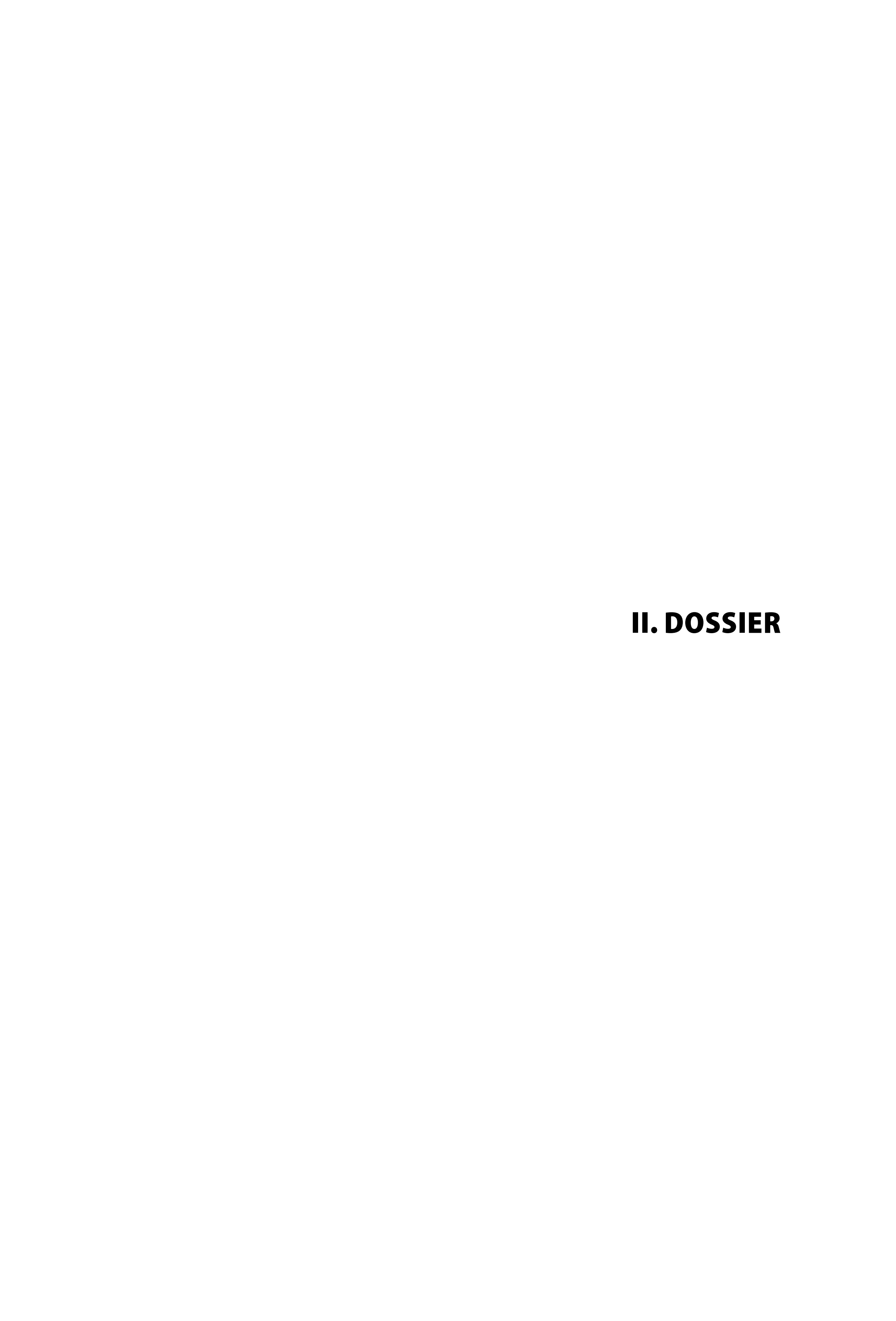
Hay un pasaje en las memorias de Salman Rushdie que bien podría ser el último episodio de la polémica en torno de la novela de Mahfuz y a *Los versos satánicos* y que pondría a sus autores en una abierta y profunda sintonía a propósito del valor del arte y el futuro del islam y mucho más en consonancia con nuestro tiempo. Rushdie (que por cierto explica su apellido como un homenaje al filósofo cordobés ibn Rushd) evoca los relatos que oía de su padre antes de dormir, relatos que éste "contaba y recontaba y recreaba y reinventaba a su manera". A propósito de este recuerdo, el autor se refiere a algunos rasgos relacionados con la narración y con los clásicos: al hombre como animal narrador, a la plasticidad de un material vivo del que hemos de apropiarnos y a la "capacidad de los relatos para civilizar". Y subraya dos lecciones importantes aprendidas a través de aquellas narraciones de la infancia: una sobre la verdad y otra sobre la libertad. Aunque los relatos no eran verdad, "lo llevaban a sentir y conocer verdades que la verdad no podía revelarle". Todos esos relatos pertenecían a todo el mundo y todos podían disponer de ellos a su antojo: "los relatos luminosos y los relatos oscuros, los relatos sagrados y los profanos, suyos para modificarlos y renovarlos y desecharlos y rescatarlos como y cuando le viniese en gana, suyos para reírse de ellos y regocijarse en ellos y vivir en y con y por ellos, para dar vida a los relatos amándolos y para recibir vida de ellos a cambio. El hombre era el animal narrador, la única criatura en el mundo que se contaba para comprender qué clase de criatura era. El relato era su derecho inalienable, y nadie podría privarlo de él".[56] Este mismo ejercicio

[55] *Ibidem,* pp. 104-105.

[56] Salman Rushdie, *Joseph Anton. Memorias*, Barcelona, Mondadori, 2012, pp. 29-30.

de libertad y de experiencia de verdad está presente en el tratamiento de Mahfuz de los textos religiosos y de sus protagonistas. La narración del escritor del barrio desacraliza éstos y los transforma en clásicos que, como tales, son un material que no es intocable, sino susceptible de analizar, criticar, actualizar y de pensar con él y a través de él. La crítica a las religiones, así como la fabulación sobre ellas y su recreación estética, no es incompatible con su estatuto como posibles fuentes de sentido. Pero esta posición que trata los textos como un material plástico y que es crítica, abierta, pluralista, ecuménica… sacude verdades consideradas inamovibles, los fundamentos de algunas sociedades, hace estremecer la tierra. El autor no excluye el mensaje ético de las religiones, pero acaba apuntando a uno más liberador, radical y provocador que abre una reflexión en el mundo árabo-islámico más allá del reformismo y del islamismo y muy cercano al discurso postilustrado: se trata del valor del conocimiento y reconocimiento de lo humano, demasiado humano, por utilizar la expresión de Nietzsche. La antropología, a su vez, se expresa más plenamente como narración, necesita la literatura, el arte. De ahí que el único libro sagrado de *Hijos de nuestro barrio*, el único digno de tal veneración y respeto, sea uno que simplemente explora y asume la riqueza del corazón humano. Por eso, la novela no empieza como el Libro oculto de Gabalaui: "en el nombre de Dios", ni pretende ser el libro perdido de Arafa, cuyo nombre —aunque significa conocimiento— representa a la ciencia. Parte de otra devoción, de ahí la pregunta: "¿quiénes son los hijos de nuestro barrio?" Esta devoción lleva al escritor del prólogo a presentarse también como el escribano del sufrimiento de sus conciudadanos. Conocer el sufrimiento de los demás y dejar constancia de él es, nos dice, lo que ha dado mayor sentido a su oficio. Este ejercicio de compasión y de denuncia, la devoción por lo humano y el valor de la libertad para pensar y expresarse, es el único *legado* que reivindica el último profeta de la novela, un simple escritor. El arte es un privilegiado espacio de conocimiento que nos permite experimentar con libertad lo que somos y, en esa medida, también puede tender puentes entre culturas y tradiciones diversas. Generalmente, no podemos articular en conceptos lo que así experimentamos ni trazar caminos discursivos para llegar hasta ello, pero a su modo, en otro lenguaje, el arte ofrece conocimiento, lucidez, sensibilidad. Nos coloca en otras situaciones y en múltiples tesituras, es decir, también da lecciones, que todos podemos asimilar para cambiar el pensamiento.

II. DOSSIER



CONSIDERACIONES EN TORNO DE ALGUNOS RASGOS DE LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA MODERNA

Eduardo Chávez Loera*

Resumen Aunque en la actualidad se habla mucho de hermenéutica, la mayoría de las veces no queda claro su sentido. En el presente ensayo, se explican algunos rasgos de la hermenéutica filosófica moderna basados en la filosofía de Heidegger; ellos son: la sobreabundancia propia de la realidad, la comprensión como lo que nos determina esencialmente y el misterio y la paradoja de la realidad. Son principios que, tomados adecuadamente, pueden constituir una guía valiosa para la interpretación hermenéutica.

Abstract Actuality are many speeches about the hermeneutic, but in most cases this subject is not clear. This essay tries to explain some aspects of the modern philosophic hermeneutic, for example: the excess of the reality, the mystery and the paradogic of the things and the "previous structure" that there is in the reality. All they are ways when applied correctly can help make a correct hermeneutic interpretation.

* Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

Palabras clave
Originario, paradoja, misterio, esencia inagotable, realidad, lo impensado, multiplicidad de interpretaciones, existencia previa, hacer camino.

Keywords
The Originary, The paradogic, mistery, essence, unthinked reality, unfinished reality, many interpretations, "previous structure", making way.

La continuidad hermenéutica

La historia de la hermenéutica moderna ha sido el drama de la imposibilidad de tratar con lo impensable. Dicha afirmación es grave en tanto que su indagación tiene alcances muy vastos, por lo que este artículo se limitará a tratar algunas cuestiones en torno de la hermenéutica filosófica.

En la historia del occidente moderno ha predominado una concepción de lo racional que tiende a privilegiar su uso cognoscitivo y dominativo, donde el deseo de conocerlo todo ha conducido a la exclusión del misterio que se halla en la realidad, mientras que el afán dominativo, en el segundo caso, suscita una imposibilidad de establecer una relación más auténtica con la realidad.

El drama sobre dicha cuestión no disminuye su intensidad si la realidad soslayada e impensable se aborda desde las categorías predominantes de un racionalismo excesivo que contenga aquellas dos características del deseo de conocer que ha eliminado el misterio y el afán de dominio que se refleja en una voluntad por controlar todo cuando se considere susceptible de ello. Este antecedente nos informa de las condiciones en las cuales surge la hermenéutica moderna, la cual debe ir a contracorriente de esta concepción dominante que no escatima esfuerzos para desacreditar lo impensado y asestar el veredicto de que muchos problemas provenientes de ese ámbito no son nada serios y que incluso ni siquiera tendrían el rango de auténticos problemas si no se ajustan a las categorías basadas en dicho racionalismo.

A este respecto, Gadamer examina la situación y establece la urgencia de indagar sobre el estatus de verdad de lo impensado por la tradición moderna, sobre todo porque ha habido una tendencia a soslayar lo que las categorías normales no aceptan y se pregunta por el tipo de verdad propia de las ciencias del espíritu. En estas condiciones, la hermenéutica moderna cumple un papel muy importante. Su primera tarea consiste en llevar a la reflexión y a pensar aquello impensado, y la verdad que había sido considerada innecesaria e inauténtica. Desde entonces hasta ahora, el *entender hermenéutico* ha perseverado en el camino de lo impensado.

En el presente ensayo, se sostiene que la hermenéutica moderna tiene un impulso muy significativo a partir de la filosofía de Martin Heidegger. En Nietzsche, en Dilthey y en la tradición romántica hubo intentos importantes por establecer una hermenéutica, pero la delimitación y la actitud que se refiere a ella alcanza su madurez mucho después con Heidegger y Gadamer.

La hermenéutica moderna nace de la filosofía y tiene un gran impulso en la ontología fenomenológica de M. Heidegger y en la filosofía de H. G. Gadamer. Si bien, como ha señalado J. Grondin, Heidegger deja de usar el término hermenéutica después de su libro titulado *El ser y el tiempo*, aquí se sostiene otra postura: que Heidegger ya no utilice dicho término en un momento determinado de su obra no quiere decir que no haya prevalecido una actitud y un proceder de tipo hermenéutico, en tanto que los análisis y las temáticas que aborda tienen una tonalidad hermenéutica muy peculiar al estilo de su filosofía. Los aspectos de esta tonalidad hermenéutica serán abordados un poco más adelante para indicar el estilo propio de hacer interpretación que define la filosofía de Heidegger.

¿Qué hizo posible la consolidación de una hermenéutica en sentido moderno? Lo hizo posible un aspecto de la cultura moderna que ha sido muy determinante: el exceso de racionalismo que impulsó el dominio de la realidad junto a la destitución de lo misterioso que anida en ella. Se conoce bien la reacción del romanticismo contra el racionalismo surgido en la Ilustración que discriminaba el valor de los sentimientos igual que al mundo mágico-mítico y trascendente. Esta temprana incursión por querer abordar lo que había sido considerado innecesario por el romanticismo se hizo en el marco de una nostalgia profunda por la naturaleza, por el pasado antiguo y también por el valor que se daba a la intuición poética en cuanto a la complejidad simbólica que albergaba.

Se puede decir que en la antigüedad medieval y griega no era necesaria una hermenéutica como la que se dio en la modernidad porque su cultura no estaba inmersa en un racionalismo excesivo. La hermenéutica reciente se plantea desde un inicio contrarrestar los efectos de ese racionalismo, sobre todo en lo referente a ese componente discriminativo que lo caracterizaba, y propugna por defender lo no racional como aquello que contiene una riqueza inusitada, no de menor importancia. El primer rasgo de la hermenéutica moderna consistió, como se puede notar, en reaccionar contra el exceso de racionalidad.

Pensar lo impensado

El segundo rasgo no es una reacción negativa, sino propositiva desde la que se orienta a pensar lo impensado, una búsqueda de lo que se da en llamar lo

originario. Lo esencial de las cosas no puede llegar a explicarse de modo que ello tuviera que agotarse en una teoría; se está siempre a medio camino de un destino inalcanzable, porque hay una realidad irreductible a las fórmulas científicas y teóricas predominantes, por lo cual siempre queda en la indeterminación lo no pensado. Ante ello sólo hay señales y aproximaciones. Esta frase del "camino del pensamiento" indica esa irreductibilidad de la realidad a ciertas categorías teóricas de la tradición moderna; frente a ello, no queda sino conformarse con un nivel de *aproximación*, todo lo contrario de un conocimiento que tenga la intención de abarcar la esencia de la realidad en su totalidad.

En cualquier caso, debido a que la modernidad no ha aprendido a afrontar y a llevar una relación auténtica con lo impensado, Heidegger señala que no hemos aprendido a *pensar* adecuadamente; "tan pronto como tomamos —sostiene— el camino del aprender, confesamos por ello mismo que todavía no somos capaces de pensar".[1] Uno debe dirigirse con el pensar a aquello que ha sido impensado, puesto que también merece ser considerado como importante. Curiosamente ello no logra esclarecerse aumentando las teorías e intensificando los conceptos, ni es tampoco lo que nos representamos por medio de la lógica.

El medio a través del cual se puede acceder a lo que vale la pena ser pensado es dar un paso atrás de las teorías comúnmente aceptadas para poder adentrarse en lo originario, es decir, para acceder a la realidad plural con su riqueza irreconocida. Por eso, Heidegger plantea en su obra *Ser y tiempo* la necesidad de recuperar lo impensado de modo insistente y de diversas formas. El rescate de lo ontológico al que se refiere Heidegger tiene el propósito de volver a pensar, no sólo a teorizar, sobre lo que había sido pasado por alto en la tradición moderna. Lo ontológico es el término que utiliza para referirse a la necesidad de ir más allá de la apariencia de las cosas y así profundizar en su verdadera realidad.

El ser que alude a lo ontológico se convierte en un punto de partida para atender los rasgos indispensables de las cosas que eran importantes y que se habían hecho a un lado, y en cuyo rechazo se volvieron impensables. Sin embargo, esos rasgos vendrían a conformar la estructura general de una hermenéutica capaz de dar cuenta de lo impensado. Vale la pena hacer una apreciación acerca de los principios que caracterizan la hermenéutica moderna, los cuales pueden identificarse a partir del esfuerzo que Heidegger emprende a lo largo de *Ser y tiempo,* y también de lo que llama el ser mismo, y más que nada precisamente porque ellos se derivan del tratamiento que hace del ser. Dichos principios son la comprensión, la paradoja, el misterio y la sobreabundancia de la realidad. Su tratamiento se

[1] Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?,* Madrid, Trotta, p. 15.

resuelve en una hermenéutica que surge en la modernidad y constituye los rasgos más preclaros desde los cuales pueden realizarse y se han realizado interpretaciones muy variadas que proliferan en una cultura más reciente.

La comprensión y lo que nos asume

En primer lugar está la comprensión, que refiere a lo que está antes de los conceptos y de una razón consciente del Yo. Jean Grondin observa acertadamente en su libro *Introducción a la hermenéutica filosófica* que los conceptos de lo que Heidegger llama "la estructura previa" como lo que está antes de los enunciados y cuyo modo de ser no es temático, constituye un aspecto de la hermenéutica moderna; a pesar de ese acierto, nunca aclara que éste no es el único elemento que conforma una hermenéutica contemporánea. Para un libro que intenta esclarecer el meollo de la hermenéutica filosófica, no explica suficientemente el asunto ni siquiera de esa "estructura previa" que se queda en una exposición simplista, además de que, como se dijo, no toma en cuenta los demás elementos: la paradoja, el misterio y la sobreabundancia que caracteriza la realidad.

Acostumbrados a tener relación con las cosas a partir de "ideas previas" y bajo la actitud de esa obsesividad de requerir teorías pensando que sólo así se puede acceder mejor al mundo, la verdad de ese buscar una idea previa se explica y tiene su causa en que estamos más necesitados de realidad; por eso resulta difícil captar ese concepto de la comprensión o "estructura previa" que se muestra complejo y difícil de asir, debido a que estamos inmersos en la excesiva presencia de construcciones artificiales y muy abstractas, que además se imponen antes de toda experiencia con el mundo. A pesar de eso, a diario tenemos una relación simple en la vida cotidiana con todo lo que nos rodea. La comprensión puede ser llamada también "ser en el mundo", lo originario y "el estar previo" o "estructura previa". Términos bastante complicados que dan la impresión de no comunicar nada importante.

Debido a esto, uno de los retos de la hermenéutica consiste en esclarecer dicha "estructura previa". Husserl ya había descubierto su importancia y la anuncia en el parágrafo 27 de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* donde expone la necesidad de partir de una actitud natural que permita el acceso a la riqueza del mundo previa a las teorías y a los enunciados; esa manera de percibir estaría "rodeada por un horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada".[2] Esta aten-

[2] Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* México, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 65.

ción puesta en ese "horizonte oscuramente indeterminado" constituye, desde la mirada fenomenológica, un punto de partida que Heidegger sabrá valorar en su búsqueda de una explicación sobre el ser, al que encuentra en la vida cotidiana, en la simpleza de las cosas, donde emerge el misterio en toda su espontaneidad.

En esa percepción previa, lo que hay es un contorno indeterminado infinito, cuestión muy atractiva porque, en la medida en que se avanza en la percepción de lo determinado y lo identificable por categorías abstractas adecuadas, siempre aparece lo indeterminado "que se puebla de intuitivas posibilidades",[3] y que no puede ser tan fácilmente identificable por las teorías predominantes. Es tentador pensar que ese horizonte nebuloso tiene un margen misterioso, y lo es también considerar que este misterio es inherente a las cosas del mundo. En esa actitud natural no sólo se involucran voliciones, sentimientos, empatías, como dice Husserl, sino lo oculto y lo misterioso, origen del asombro ante la existencia, como sostendrá Heidegger después.

Por su parte, la comprensión no se entenderá adecuadamente si no se llega a asimilar que no es un acto subjetivo del entendimiento, ni un simple ejercicio del intelecto, sino que tiene que ver con el hecho de que estamos comprendidos dentro de algo esencial que nos determina, lo cual no es ningún ente específico. Sobre ello, uno tiene que obligarse a pensar sustrayéndolo de las características propias de los objetos; de otro modo, como no todo lo existente es objeto, no puede tratarse como tales ciertas cosas que hay en el mundo, como los sentimientos, o como la imperfección, lo misterioso, la paradoja entre otras realidades que son fundamentales. A la aproximación a todo lo que ello implica, Heidegger ha llamado análisis ontológico. Eso es lo que está por descubrirse y que se plantea la hermenéutica moderna a partir de Heidegger y de Gadamer.

En efecto, la cuestión sobre la comprensión ha sido expuesta enfáticamente por Hans Georg, Gadamer a la vez que da una respuesta a por qué ella resulta ser un planteamiento hermenéutico de gran relevancia. Al esforzarse la hermenéutica por alcanzar lo impensado, permite acceder a una interpretación muy peculiar y de características bastante distintas a las interpretaciones que surgen desde las ciencias exactas o naturales y desde las posturas que confían excesivamente en el carácter dominativo y cognoscitivo de la racionalidad moderna. La interpretación hermenéutica rehúsa considerar un entendimiento desde la hegemonía de una racionalidad dominativa basada en un logicismo excesivo o en un representacionismo exacerbado.

---

[3] *Idem.*

Un claro ejemplo de la comprensión es lo que sucede con el juego. Según Gadamer, la pregunta por la esencia del juego no es una reflexión subjetiva del jugador, sino que remite al modo de ser del juego. El juego acontece de manera que el jugador no es quien está en el primer plano protagónico, de modo que el juego antecede a toda consideración teórica o enunciativa. En este "estar previo", lo que sucede es que el juego se cumple cuando el jugador se abandona al juego; en tal caso, aquél se absorbe a un acontecimiento superior a él y desaparece como sujeto.

Es el juego mismo el que conduce al jugador sin que éste lo tenga que saber ni tampoco explicarse lo que está sucediendo en cada momento del juego, simplemente juega. En la medida en que el jugador se abandona al juego, se siente libre y le llega el disfrute de forma espontánea. Gadamer dice que "el rasgo general de la esencia del juego es que todo jugador es jugado […] El sujeto no es pues, el jugador sino el juego mismo",[4] los jugadores sólo son la ocasión para la manifestación del juego en cuanto tal. Además, el comportamiento del jugador respecto del juego no es el mismo que con respecto de un objeto; la diferencia es radical.

La atracción y la magia del juego se debe al hecho de que el jugador se entrega al juego mismo y lo deja ser en el modo en que éste le determina; esto es, en la manera en que le va indicando un proceder en cada momento de los actos lúdicos, a esto no le antecede una idea ni un concepto previos. En tal situación, el jugador inmerso en el juego está en un acontecimiento que lo absorbe y lo sobrepasa, por lo que se halla en un acontecimiento esencial.

A lo largo de *Verdad y método,* Gadamer intenta esclarecer el componente de "la estructura previa" y dedica su esfuerzo a mostrar que ahí reside una verdad distinta de la que se da en la ciencias exactas; a su vez, el acceso a una verdad muy distintiva de la que plantea la ciencia natural va paralelo al descubrimiento de ese "ámbito previo" que había sido impensado y, en todo caso, soslayado de diferentes modos.

Aparte del juego, Gadamer habla de una sensibilidad del sentido común; a ella se refieren los antiguos como sabiduría del sentido común, la cual no consiste en un saber que se valore por la acumulación de conocimientos, sino por un tacto especial para entender cómo proceder en el mundo adecuadamente sin que se hayan tenido estudios formales ni especializados. Igual que el "sentido común", el "tacto artístico" corresponde a un estilo de proceder no derivado de principios generales. Puede afirmarse que el "tacto" operante en el universo del sentido común deja siempre algo sin decir, a pesar de ser tan común y tan patente, puesto que todos lo

[4] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método,* Salamanca, Sígueme, 1996, p. 145.

poseen y hacen uso de él como parte de su naturaleza normal y ordinaria; ahí, en ese ámbito, se distingue y se valora sin poder dar razones de ello.

El sentido común que funda la comunidad conduce a que el hombre emprenda elecciones y actitudes que lo instalan dentro del contexto de la sensatez y, en todo caso, lo que orienta la voluntad humana no es la generalidad abstracta de la razón, sino un saber del sentido común, no guiado por la ley de la causalidad ni por una racionalidad que busque exactitud, motivo por el cual no ha sido reconocido ni pensado por la ciencia exacta. El "gusto" que se enmarca dentro de la naturaleza del sentido común tampoco se gobierna por conceptos; "en cuestiones de gusto —señala Gadamer— ya se sabe que no es posible argumentar […] en este terreno no se pueden encontrar baremos conceptuales generales":[5] a alguien le gusta algo y simplemente no sabe, la mayor parte de las veces, explicar por qué eso sucede así, y a lo más que se puede llegar es a describir algunos rasgos empíricos o físicos; pero eso no aclara completamente la preferencia en cuanto al gusto.

Para Gadamer, el juego, el sentido común, el tacto artístico, el gusto son claves para acceder a lo impensado y orientan a la conformación de una verdad particular; mientras tanto, todo esto se halla en estrecha relación con la comprensión. La pregunta que debería hacerse aquí es por qué para Gadamer la "estructura previa" es un componente hermenéutico de gran relevancia. Primero, porque se atreve a pensar lo impensado; de ahí las críticas que le dirigen varios personajes de gran talla intelectual de su época en que le reclaman el tratar esos temas y el modo en que lo hace, lo que evidencia una postura diferente de las concepciones tradicionales e imperantes basadas en un racionalismo a ultranza de corte modernizante.

En segundo lugar, la comprensión es determinante porque ella permite una "forma" y un "estilo" muy originales de interpretación; de modo que, al tomar en cuenta la realidad de lo impensado, se obliga a abordar el problema de cómo asir y entender aquello que no había podido ser entendido. Aquí hay una contradicción que pareciera un obstáculo para emprender un trabajo de asimilación intelectiva. Lo que sucede en realidad es que se hace necesario tomar distancia de los medios metódicos tradicionales y luego emprender una labor de pensamiento que logre una explicación acorde al universo de lo impensado. Desde ese proceder distintivo, se ofrece un tipo de interpretación muy diferente del que se postula en la ciencia exacta.

El estilo de esta interpretación no puede pretender un entendimiento que elimine todos los misterios o lo paradójico de la realidad, sino uno que lo preserve y lo afronte. No puede basarse tampoco en certezas absolutas, sino mostrar una actitud de "aproximación", que es lo contrario de un

[5] *Ibidem,* p. 68.

punto de llegada, o bien, lo contrario a un saber que pretende conocerlo todo y dominarlo todo. Para la interpretación hermenéutica surgida de la comprensión, no puede haber un destino definitivo desde el cual se descubren todos los lados de la cosa investigada; más bien, deja un margen suficiente e irreductible que permite actualizar el misterio albergado en la realidad. Heidegger declara a este respecto que "todo es camino",[6] mientras esté atendiéndose precisamente aquello que había permanecido impensado, oscuro, oculto y paradójico, lo cual puede desde ahora interpretarse de acuerdo con una hermenéutica específica.

Lo impensado no deja, en el doble sentido, de llamar la atención, porque aquí hay un llamado que viene desde el ser mismo, "lo que nos llama [...] exige de suyo que ello, a través del pensamiento, sea atendido, cuidado y protegido en su propia esencia",[7] y además porque lo que tiene relación con el ser siempre nos llama la atención por lo oculto y lo enigmático que lo caracteriza y por el asombro que ello pueda provocar. La metáfora de que siempre *estamos en camino* refiere toda una concepción frente al mundo, es la catalizadora de la diversidad de intenciones que rehúsan una explicación definitiva. Las señales son lo que indica el camino conducente a algo fundamental que no puede desvelarse tan fácilmente, de manera que la aproximación es indefinida y el rodeo para aproximarse siquiera puede ser muy largo. La cuestión que se plantearía es la siguiente: ¿debemos conformarnos con ese nivel de entendimiento aproximativo, sin tener un punto de llegada definitivo? Así tiene que ser, porque de otro modo nos engañamos constantemente con la creencia de una posesión definitiva del objeto y con la idea de que se vive sin misterio. Hermenéuticamente, este recurso es valioso para los propósitos de una interpretación que quiera hacer justicia a la realidad misma.

Realidad sobreabundante frente al exceso de racionalidad

El otro rasgo hermenéutico aparte de esta actitud aproximativa que se desprendió de lo que se halla antes de la teoría y de los enunciados, es el fondo ilimitado y misterioso que anida en las cosas y en la realidad; se trata de algo muy importante: es el fundamento de la multiplicidad de las interpretaciones y es la esencia que caracteriza al fondo más secreto de la realidad. ¿Por qué permite una diversidad de interpretaciones? Porque precisamente es una realidad inagotable, es lo que se halla excedido de ser, y por tanto, es lo que llena y se desborda de los límites en los que se pretende contenerlo.

[6] M. Heidegger, *De camino al habla,* Barcelona, Odós, 1990, p. 178.
[7] *Ibidem,* p. 121.

Si llegara a afirmarse que esta sobreabundancia de la realidad está fuera de lo común o que se trata de abstracciones vanas, no es así, porque está en la realidad que todo mundo tiene frente a sí, y ello se da dentro del contexto de lo que se podría llamar una experiencia originaria. Lo que sucede dentro de esa experiencia es crucial, aunque se pase por alto comúnmente. Por ejemplo, una cosa cualquiera como un libro posee un fondo ilimitado que nos proporciona por eso mismo una multiplicidad de lecturas y de interpretaciones. Su esencia excede una interpretación particular, puesto que hay algo en él que es fuente infinita de información. Mientras tanto, las diferentes interpretaciones son aceptables y legítimas, porque añaden algo al entendimiento del modo de ser propio del libro.

Cada interpretación permite una aproximación al fondo ilimitado que caracteriza al ser del libro, en tanto que de él se puede tener una experiencia ilimitada como señala la fenomenóloga Roberta de Monticelli, quien para ilustrarlo afirma que cada cosa tiene su modo de trascendencia, lo cual supera una concepción distinta de la realidad por parte del racionalismo moderno que era muy limitada, y aclara que "la realidad es lo que siempre supera lo poco que sabemos de ella".[8]

George Bataille refiere la sobreabundancia respecto del erotismo, el cual excede y sobrepasa a la voluntad subjetiva del hombre, pues éste no puede ejercer control absoluto de aquél; los seres humanos no deciden subjetivamente en qué momento sentir erotismo y en qué momento no, y lo mismo pasa con la mayoría de los estados de ánimo, como el asombro: uno no decide asombrarse en ciertos momentos del día con el fin se sentirse mejor, ni tampoco decide ser feliz por la tarde a una hora determinada, sino que ellos aparecen en el momento en que menos se les espera, lo que indica que nosotros estamos dentro de su influjo decisivo y determinante, y no podemos manejarlos a nuestra voluntad y a nuestro antojo. "El erotismo —afirma G. Bataille— tiene un sentido que la ciencia no puede elucidar".[9]

El erotismo es una fuente extraña de la que emana una exuberancia, un exceso. Nosotros no somos seres en quienes emerge lo erótico porque algo nos falte, sino porque estamos excedidos de ese algo en un acto de sobreabundancia. Por eso, frente a ello, estamos temerosos de una perturbación o de un desacomodo que afecte el buen proceder y los buenos modales. El erotismo es más de lo que el hombre puede entender de sí mismo. Pero no sólo es el hombre el que está transido de un exceso, sino muchas realidades creadas por él. Borges lo confirma cuando habla de la *Divina Comedia* de Dante Alighieri; para él, "un texto es capaz de múltiples lectu-

[8] Roberta de Monticelli, *El futuro de la fenomenología,* Madrid, Frónesis-Cátedra, 2002, p. 62.

[9] George Bataille, *El erotismo,* Barcelona, Tusquets, 2002, p. 12.

ras […] La Edad Media nos dio la *Divina Comedia*, que se sigue leyendo y nos sigue asombrando, y que durará más allá de nuestra vida […] y será enriquecida con cada generación de lectores".[10]

Al suponer así, Borges sospecha de una condición inagotable que anida en las cosas y que se dona como en una especie de influjo del que es necesario extraer consecuencias inusitadas, pero atractivas. Un libro posee múltiples lecturas porque tiene un fondo ilimitado desde el que se desprenden múltiples sentidos, base de las distintas interpretaciones que pueden hacerse de él. Se entiende que la multiplicidad de posibles interpretaciones no es como en la ciencia exacta, en que se admite sólo una interpretación de la multiplicidad de la realidad, la que debe caber y ser juzgada desde una teoría, de modo que lo que se salga de esa teoría como otra interpretación posible, no es válida.

La inagotabilidad de la *Divina Comedia* impide que cada generación de lectores dé una última y definitiva interpretación, ya que las diversas formas captadas aluden a una riqueza que emana de su ser originario, y además, en ello, paradójicamente, no se mutila para nada a la obra misma; al contrario, se ve enriquecida por las distintas generaciones que la interpretan de múltiples maneras, en que cada una de ellas aporta algo al sentido verdadero de la obra.

La interpretación que se erige sobre la base de lo originario de "la estructura previa" la cual, como ahora ya se sabe, se sustenta en una sobreabundancia, tiene la peculiaridad de ser un acontecimiento hermenéutico de grandes consecuencias; a su vez, esta condición es un principio hermenéutico que ha ido prevaleciendo por la fuerza de la costumbre impuesta desde las variadas interpretaciones suscitadas en la posmodernidad respecto de una gran cantidad de temas. Así, las posibilidades interpretativas frente a lo impensado se pueden multiplicar y ser muy prolíficas.

El misterio frente a la explicación acabada

El tercer elemento de la interpretación es el misterio. El hombre moderno había evadido la responsabilidad de hacerse cargo del misterio porque, de otro modo, hubiera tenido que aceptar su propia finitud, y también se hubiese visto obligado a forjarse una vida donde no es posible el dominio de la realidad, cuestión que, sin embargo, ha guiado a la cultura occidental desde sus inicios, en que el hombre moderno, orgulloso de sí, quiere ir más allá de sus propios límites. A pesar de tal intención, aquí sucede lo extraño: lo que pretende ser dominado, se retrae. Entre más se quiera apre-

[10] Jorge Luis Borges, *Siete noches,* México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 10.

hender la realidad para ser conocida y dominada, más se esconde su verdadera esencia. Algo fundamental se oculta y permanece en el misterio. Incluso el ser del hombre se resuelve en esa huida ocultante que se retrae más allá de las categorías que intenten abarcarlo.

El misterio ha sido soslayado como una realidad incómoda, puesto que su aceptación implica un cambio radical de actitudes que pondrían en entredicho un cierto optimismo caro a occidente de pretender que puede tenerlo todo bajo su control, y esas seguridades que buscan una estabilidad material y emocional que el hombre moderno se esfuerza en tener a como dé lugar. Pero si se quiere un pensamiento hermenéutico adecuado a lo que había sido considerado como lo impensado, debe admitirse el hecho de que siempre está el enigma albergado en la realidad, lo que constituye un principio hermenéutico de considerable importancia. Ahora bien, el enigma o lo enigmático emerge, según Heidegger, en la vida cotidiana y entre todas las cosas con las que se tiene relación a diario sin que nos demos cuenta la mayor parte de la veces; a tal grado es así, que su presencia es tan patente como la del tiempo.

La paradoja

El último elemento de la hermenéutica filosófica moderna es la paradoja. La realidad es paradójica en muchos de sus ángulos. Por la tradición moderna, es difícil admitir la presencia simultánea de los contrarios, lo que constituye el núcleo de la paradoja. Un primer reconocimiento de lo paradójico viene de Hegel, quien a través de la dialéctica establece la presencia de dos cosas que conviven simultáneamente: la muerte se halla en la vida, puesto que, en cada instante que vivimos, morimos a la vez; también, lo racional y lo irracional se mezclan; lo irracional como los sentimientos, la intuición, la poesía, lo instintivo están ahí presentes en la naturaleza racional en una variable relación. El ser y la nada, tan contrarios, se juntan y se convierten en tema al final de la vida de Hegel y tienen un papel definitorio en su filosofía anterior.

En Hegel, aunque la contradicción surgida de la presencia simultánea de los contrarios se disuelve en una unidad superior de un espíritu racional, aun así nos enfrenta a un primer planteamiento sobre la paradoja, como un modo de funcionamiento de la realidad explícitamente en el marco de una filosofía muy influyente como la de Hegel. A diferencia de Hegel, Heidegger no sugiere una superación de los contrarios en una unidad superior de la razón universal, porque ello equivale a sostener, como señala acertadamente Gadamer, que lo extraño, lo suelto, tenga que ser absorbido en la razón, lo que equivaldría a desaparecer la paradoja, debi-

do a que se opone a los principios racionales y conceptuales comunes. El proceso en que reconcilia a lo "extraño" con la razón permite esto, porque Hegel sigue permaneciendo dentro de la tradición ilustrada; en cambio, con Heidegger, esa reconciliación no lleva a mantener la paradoja.

En realidad, lo "extraño", "lo otro", lo distinto de la razón y la lógica, lo impensado, no puede disolverse tan fácil en los principios de una racionalidad universal, sino que permanece irreductible. Esta afirmación ha sido muy defendida por una cierta tradición posmoderna recientemente y ha tenido múltiples aplicaciones en las interpretaciones que se hacen sobre los diversos aspectos de la realidad, tal como la paradoja, cuya condición no puede ser resuelta en una unidad homogénea porque, si no, ya no se daría como paradoja. En esa medida remite a un cierto grado de extrañeza y, como tal, se erige en un principio interpretativo que contribuye a mantener dicha extrañeza irreductible a la racionalidad en sentido moderno.

¿Cómo sostener la paradoja? Ése ha sido el trabajo de la obra filosófica de Martin Heidegger. Una primera formulación de lo paradójico se halla en *Ser y tiempo*; la propuesta sobre dicho asunto emerge en el momento en que se instaura como factor guía del análisis de la realidad la lejanía y la cercanía simultáneas del ser mismo. Heidegger sostiene que "lo ónticamente más cercano y conocido es ontológicamente más lejano, desconocido y permanentemente soslayado".[11] Ahí se anuncia una paradoja que no puede ser resuelta de ningún modo. Además, si se atiende más de cerca lo que se dice, la paradoja se establece como punto de referencia para entender lo que es esencial y que, sin embargo, ha sido pasado por alto. Esa realidad fundamental es cercana y es lejana a la vez, y a lo largo del tratamiento que Heidegger hace de dicho asunto, no da muestras de pretender una solución de dicha paradoja, sino de mantenerla y "pensar" acorde a ella.

El hombre está embargado de lo paradójico, ya que, entre más se quiera conocer a sí mismo, más se aleja esa posibilidad, ello debido a que es una realidad que se retrae más allá de sí mismo, es "lo extrínseco de sí". En el núcleo de su propia esencia, se halla una sobreabundancia irreductible al conocimiento cierto y seguro, basado en principios racionales y lógicos, y no puede ser, por tanto, un simple objeto de conocimiento. Aquí, hay una paradoja que se sostiene y que, desde el núcleo de su propia irresolubilidad, puede ser pensada; es simple: entre más se crea conocer al hombre en su esencia, menos se le conoce. Esto es el fundamento de que Heidegger llama el *Dasein.* De ahí en adelante, la paradoja se erige en una guía interpretativa realista, como en el caso del tiempo, para el cual Heidegger, parafraseando a san Agustín, advierte que, si se pregunta uno por el tiempo, no

[11] M. Heidegger, *Ser y tiempo,* Madrid, Trotta, 2003, p. 69.

se sabe qué es, pero, si no se pregunta qué es el tiempo, entonces sí se sabe lo que es. Esta consideración paradójica surge del hecho de que el tiempo es lo que se vive y se lo toma sin saber de dónde viene; simplemente, uno toma el tiempo, no importa dónde esté. En cambio, si se pregunta por él, no sabe decir en qué consiste ni dónde está con exactitud.

ALGUNAS NOCIONES HERMENÉUTICAS PEIRCEANAS PARA LAS CIENCIAS SOCIALES

María de la Luz Flores Galindo*

RESUMEN Este artículo propone algunas nociones hermenéuticas aplicables a las ciencias sociales con base en las nociones peirceanas de abducción, falibilismo, deducción y comunidad ideal. Para ello, se comparan dichas nociones con nociones afines, tanto de la hermenéutica gadameriana como de la lógica de las ciencias sociales popperiana.

ABSTRACT This article proposes some hermeneutical notions applicable to the social sciences based on Peircean notions of abduction, fallibilism, deduction and ideal community. To this end, we compare these notions with related notions, both Gadamer's hermeneutics and the social sciences logic Popper.

* Becaria Conacyt, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

PALABRAS CLAVE
Abducción, falibilismo, comunidad ideal, hermenéutica peircena, Peirce, Gadamer, Popper

KEYWORDS
Abduction, fallibilism, ideal community, hermeneutic peircean, Peirce, Gadamer, Popper

Este trabajo tiene como finalidad proponer algunas nociones peirceanas claves para una hermenéutica aplicable a las ciencias sociales. La propuesta central consiste en establecer que las nociones peirceanas fundamentales teóricas y metodológicas de abducción, falibilismo, deducción y comunidad ideal están cimentadas sobre bases hermenéuticas, aplicables a las ciencias sociales. Con el fin de mostrarlo, se comparan las nociones peirceanas con la hermenéutica gadameriana y con la lógica de la investigación popperiana, por lo que se presentan cinco secciones: en la primera, la noción de abducción; en la segunda, conjeturas y falibilismo; en la tercera, la noción de comunidad; en la cuarta, los aspectos éticos de la comunidad; y, en la última, estas nociones hermenéuticas y su relación con las cencias sociales. Las limitaciones de este trabajo consisten en que sólo se comparan algunas nociones fundamentales de los pensadores citados.

Abducción

La abducción es propuesta por Peirce como un proceso previo a la elaboración de la hipótesis científica. En algunas versiones de la filosofía de la ciencia contemporánea, basadas en el contexto de justificación, se excluye este proceso; por ejemplo, Popper, quien, aunque lo reconoce, lo elimina de la racionalidad científica. Por su parte, en la hermenéutica gadameriana, el proceso abductivo toma forma en la noción de apertura. Aceptar que la abducción peirceana se manifiesta de algún modo en la hermenéutica gadameriana, nos lleva a proponer tal noción como una base hermenéutica de la teorización peirceana para las ciencias sociales.

Peirce

En su teoría de la inferencia, Peirce tiene como uno de sus modos la abducción (además de la deducción e inducción), paso previo a la elaboración de hipótesis para explicar los hechos. Beuchot dice al respecto: "está

basada principalmente en la iconicidad, esto es, en la analogía, y parte de ella para buscar las causas de los efectos que trata de explicar. No en vano Peirce llegó a decir que otros lógicos lo acusaron de que la abducción no era otra cosa que el razonamiento por analogía. Hizo la aclaración de que tiene su base en él, pero no se reduce a él, ya que trata de encontrar hipótesis, mientras que el otro es una especie de inducción incompleta".[1]

Popper

Popper admite que hay un proceso previo a la elaboración de una hipótesis científica, pero que carece de justificación racional, por lo cual lo ubica dentro de la psicología o bien dentro del contexto de descubrimiento: "la etapa inicial, el acto de concebir o inventar una teoría, no me parece que exija un análisis susceptible de él. La cuestión acerca de cómo se le ocurre una idea nueva a una persona —ya sea un tema musical, un conflicto dramático o una teoría científica— puede ser de gran interés para la psicología empírica, pero carece de importancia para el análisis lógico del conocimiento científico".[2]

Popper reconoce que hay un proceso previo a la elaboración de hipótesis, pero lo excluye de la racionalidad científica.

Beuchot y Gadamer

En su *Tratado de hermenéutica analógica*, Beuchot convierte su hermenéutica analógica en analógico-icónica, centrada en el símbolo, esto es, en una hermenéutica simbólica, simbolista o simbolizante. Se fundamenta en la idea de Peirce de que el icono es lo analógico y tiene lugar como signo intermedio entre la presencia plena, la univocidad (índice) y la ausencia completa, la equivocidad (el símbolo).[3]

Así pues, la analogía es limítrofe entre la semejanza y la diferencia. Esto quiere decir que hay un límite en el que la semejanza deja de serlo y comienza la diferencia; pero también esta última tiene un límite en el que deja de ser diferencia y comienza la semejanza.[4]

---

[1] Mauricio Beuchot, "Peirce y el concepto de analogía", en Edgar Sandoval Sandoval [comp.], *Semiótica, lógica y conocimiento. Homenaje a Charles Sanders Peirce,* México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006, pp. 60-61. *Vid.* también Charles Sanders Peirce, "Questions concerning certain faculties claimed for man", *Collect Pappers,* Mass., Harvard University Press, 1893, pp. 135-155.

[2] Karl Popper, *La lógica de la investigación científica,* México, Rei, 1996, p. 30.

[3] Raúl Alcalá Campos, "Hermenéutica analógica: símbolo y diálogo", en Napoleón Conde Gaxiola [comp.], *En torno a la hermenéutica analógica,* México, Torres, 2010, p. 26.

[4] *Idem.*

Ahora bien, de acuerdo con Mariflor Aguilar, "podemos encontrar en la teoría gadameriana del lenguaje una concepción que incluye los elementos de univocidad y los de equivocidad de la analogía".[5] De acuerdo con esta autora, la noción gadameriana que se encuentra en la base de todos los planteamientos equivocistas es la apertura. La estructura del diálogo tiene la estructura de la pregunta y ésta se define por su apertura a múltiples posibilidades de respuesta.[6] Además, el lenguaje es experiencia del mundo: "elevarse por encima de las coerciones de lo que le sale a uno al encuentro desde el mundo —dice Gadamer— significa tener lenguaje y tener mundo".[7]

Dice Aguilar: "pero hay también en Gadamer una concepción dual del lenguaje que le permite pasar de lo indeterminado a lo determinado, de lo múltiple a lo uno. Los conceptos que sintetizan esta dualidad son los de 'encarnación' y de lo 'especulativo'. Con ambas nociones, Gadamer intenta explicar la dialéctica de la unidad y la multiplicidad que domina la esencia de la palabra".[8] En efecto, Gadamer apunta: "todo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por descubrir e interpretar".[9]

Respecto de la equivocidad y la univocidad, Gadamer tiene también una propuesta semejante. Para la primera, dice: "todo halar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por descubrir e interpretar".[10] De la segunda, para Gadamer, "no todo es posible".[11]

En conclusión, en la abducción peirceana hay una especie de analogía icónica que tiene que ver con lo equívoco y lo unívoco. En su hermenéutica analógica, Beuchot parte de la abducción peirceana y llama a su propia teoría hermenéutica icónica. Esto puede compararse con la hermenéutica gadameriana; para este filósofo, lo que está en el centro de todo esto es la apertura, el diálogo y la limitación de las interpretaciones; si bien hay una infinitud de interpretaciones, no todo vale. Por su parte, Popper, nuestro filósofo de las ciencias sociales, reconoce que hay un proceso previo a la elaboración de hipótesis, pero que dicho proceso se escapa de la lógica de la investigación, por lo que lo ubica dentro de lo irracional y del estudio de la psicología. Así pues, tenemos que la noción de abducción peirceana es un elemento hermenéutico fundamental que puede aplicarse tanto a la

[5] Mariflor Aguilar, "Lenguaje y analogía", en N. Conde Gaxiola, *op. cit.,* p. 38.
[6] *Idem.*
[7] Cit. por *ibidem*, p. 532.
[8] *Idem.*
[9] Cit. por *ibidem*, p. 549.
[10] *Ibidem,* p. 594.
[11] *Ibidem,* p. 335.

hermenéutica como a las ciencias sociales, ya que Popper, aunque reconoce su existencia, carece de elementos para justificar racionalmente tal noción.

Conjeturas y falibilismo

Las nociones peirceanas, tanto de conjetura como de falibilismo, no sólo tienen un carácter racional si las comparamos con las nociones de conjetura y falibilismo popperianas, sino que también poseen un carácter hermenéutico al compararlas con la hermenéutica gadameriana.

Peirce

Peirce describe la formación de una hipótesis como un acto de penetración o sugestión abductiva que se acerca como un relámpago. La única diferencia entre un juicio perceptivo y una deducción abductiva es que el primero no está sujeto al análisis lógico, mientras que la deducción abductiva sí: "La deducción abductiva se confunde con el juicio perceptivo sin ninguna línea de separación delimitada entre ellos; o, en otras palabras, nuestras primeras premisas, los juicios perceptivos, deben entenderse como un caso extremo de deducciones abductivas, de las que difieren por estar absolutamente más allá de la crítica".[12]

En relación con el método científico, la abducción es el primer paso del razonamiento científico. Los otros tipos fundamentales diferentes de razonamiento en la ciencia son la deducción y la inducción.[13]

Según Peirce, la deducción es un razonamiento que parte de enunciados generales para llegar a enunciados particulares. Va de las causas a los efectos. También es la aplicación de una regla a un caso para obtener un resultado. En su artículo "Deducción, inducción e hipótesis",[14] Peirce analiza un tipo de silogismo, denominado Bárbara: *S* es *M*, *M* es *P*, por lo tanto, *S* es *P*. La premisa mayor tipifica la regla: "Todos los hombres son mortales", la premisa menor ejemplifica un caso sometido a la regla: "Sócrates es hombre"; la conclusión aplica la regla y establece el resultado: "Sócrates es mortal".

[12] C. S. Peirce, "Pragmatism and abduction", *op. cit.*, 5.181. *Vid.* también Thomas A. Sebeok y Jean Umiker Sebeok, *Sherlock Holmes y Charles S. Peirce. El método de la investigación,* Barcelona, Paidós, 1994, p. 34.

[13] T. A. Sebeok y J. U. Sebeok, *op. cit.,* p. 34.

[14] C. S. Peirce, "Deducción, inducción e hipótesis", en J. Martín Ruiz-Werner [trad. intr. y notas], *Deducción, inducción e hipótesis*, Aguilar, Buenos Aires, 1970, pp. 65-90 [en línea], disponible en <http://www.unav.es/gep/DeducInducHipotesis.html>

Peirce es un falibilista, ya que sugiere comenzar por nuestras creencias para someterlas a la crítica y, si están mal, entonces debemos cambiarlas o modificarlas si es que presentan defectos. El científico debe estar preparado para abandonar una creencia aceptada si la realidad llega a estar en contra de ella.[15]

Popper

Popper sugiere que contrastamos las teorías científicas por medio de enunciados empíricos. El conjeturalismo se refiere a una actitud metodológica; se extiende a cualquier tipo de conocimiento, pero principalmente a las teorías científicas. Esto significa que el conocimiento científico es perfectible, pues siempre podemos descubrir un error; deberíamos buscar esos errores si queremos progresar hacia teorías mejores. Popper niega la existencia de un criterio general de verdad, y establece que siempre podemos equivocarnos:

> Pero la falibilidad —o la tesis de que todo conocimiento es conjetura, aunque algunas conjeturas se hayan probado más rigurosamente— no debe entenderse como apoyo al escepticismo o relativismo. Del hecho de que podamos errar y de que no existe un criterio de verdad que pueda salvarnos del error, no se sigue que la elección entre las teorías sea arbitraria o irracional; que no podemos aprender, o conseguir acercarnos a la verdad, o que nuestro conocimiento no puede crecer.[16]

Es importante subrayar que el falibilismo, aunque no presupone la certeza, cree en la verdad: "la idea de error implica la verdad como un estándar respecto al que podemos fracasar."[17] La defensa de Popper del falibilismo pretende evitar posiciones dogmáticas que olvidan el rigor, la autocrítica y la honestidad, pero no se opone a una actitud que incluya esos valores. De ahí que el conjeturalismo puede interpretarse como la posibilidad de alcanzar siempre un conocimiento mejor y como la actitud de buscarlo. Esto se relaciona con tener conciencia de los límites de nuestro conocimiento y con una postura que favorece la tolerancia y el respeto.

[15] C. S. Peirce, "Lessons from the History of Science", *op. cit.*, §1, 55, pp. 19-49.
[16] K. Popper, *op. cit.,* p. 674.
[17] *Ibidem,* p. 675.

Gadamer

Gadamer está de acuerdo con el hecho de que la falibilidad popperiana no es el único modo de proceder exclusivo en la ciencia, sino que es compartido por la filosofía práctica o hermenéutica:

> Por último, también cabe señalar que la teoría del *trial and error* desarrollada por Popper no se limita en absoluto a la lógica de la investigación y que, a pesar de toda la reducción de este esquema, presenta un concepto de racionalidad lógica que se extiende mucho más allá del campo de la investigación científica y describe la estructura básica de toda racionalidad, también de la "razón práctica". Naturalmente, no hay que entender la racionalidad de la razón práctica sólo como la racionalidad de los medios con respecto a los fines dados. Precisamente la formulación de nuestros fines, la formulación de las finalidades comunes de nuestra existencia social, están sometidos a la racionalidad práctica, que se confirma con la apreciación crítica de las normas que nos guían en nuestro comportamiento social. De esta manera, también la posibilidad de disposición del mundo de los medios que elabora la ciencia tiene que adecuarse a la racionalidad práctica.[18]

En Peirce, se aparece la conjetura como proceso previo a la deducción de conocimiento científico, pero también encontramos un método científico falibilista, pues el científico debe mantener sus creencias hasta que pueda desmentirlas con base en la realidad. Por su parte, en Popper, una conjetura es una hipótesis general audaz que debe someterse a prueba: a la segunda regla de inferencia de la lógica deductiva. Gadamer está de acuerdo en que la conjetura popperiana es aplicable al lanzamiento de una interpretación dentro de la hermenéutica.

En Pierce, el falibilismo es una actitud del científico, puesto que debe abandonar una creencia si los resultados la contradicen. Por su parte, en Popper y Gadamer, la falsabilidad se extiende a todas las ciencias; en el primero, es la base de toda epistemología y metodología, y para detectar nuestros errores es necesaria la crítica; para el segundo, es el método no sólo de las ciencias, sino de la filosofía práctica o hermenéutica.

[18] Hans-Georg Gadamer, *La razón en la época de la ciencia,* Madrid, Alfa, 1985, pp. 107-108.

Comunidad

Peirce fue un pionero al proponer la comunidad ideal de comunicación con proyección al futuro para resolver los problemas epistemológicos. Pues bien, tanto en las ciencias sociales como en la hermenéutica, también se cuenta con una noción de comunidad.

Peirce

Peirce ha tratado de solucionar los problemas epistemológicos proponiendo una comunidad ideal de comunicación con proyección a futuro. En otras palabras, la lógica de la investigación necesita una comunidad futura en la que se alcance un consenso ideal acerca del conocimiento de lo real. Dicha comunidad define lo que es real y establece un criterio de evaluación para el acercamiento a la "opinión última".[19]

Popper

De acuerdo con Popper, una teoría se mantendrá vigente hasta que no se demuestre lo contrario —esto es, hasta que no sea refutada—, de lo contrario, se dice que dicha teoría ha sido corroborada. Sin embargo, estas decisiones racionales se asumirán tomando como base criterios racionales externos al investigador y existentes dentro de una comunidad científica y de acuerdo con el sistema de valores vigente. De ahí que la comunidad científica tenga un papel fundamental para las decisiones de los científicos.[20]

Gadamer

Para Gadamer, la hermenéutica filosófica está cimentada sobre el diálogo, por lo que se requiere la intersubjetividad, la comunidad y no el solipsismo. La hermenéutica filosófica afirma que el lenguaje pertenece al diálogo; el lenguaje es lo que es si tiene tentativas de entendimiento y conduce al intercambio de comunicación, a discutir el pro y el contra. El lenguaje no es proposición y juicio, sino que el lenguaje únicamente es si es pregunta y respuesta. Así pues, "en la filosofía de hoy se ha cambiado la orientación

[19] Andrés Crelier, "Los aspectos éticos de la comunidad en Ch. S. Peirce", *Ideas y valores. Revista colombiana de Filosofía,* núm. 134, pp. 64-65. *Vid.* también C. S. Peirce, "How make our ideas clear", *Collect Papers V,* Cambridge Mass., Harvard University Press, § 5.407.

[20] K. Popper, "La ciencia normal y sus peligros", en Imre Lakatos y Alan Musgrave [eds.], *La crítica y el desarrollo del conocimiento,* Barcelona, Grijalbo, 1975, pp. 149-158.

fundamental desde la que consideramos el lenguaje en general. Conduce del monólogo al diálogo".[21]

Aspectos éticos de la comunidad

En esta sección, mostraremos que los aspectos éticos de las comunidades científicas propuestas por Peirce, Popper y Gadamer contienen un principio ético de la tolerancia.

Peirce

Las raíces éticas peirceanas están plantadas en la noción de comunidad, porque ahí se decide qué es correcto o incorrecto, conforme a los criterios disponibles de verdad y el consenso del momento. De acuerdo con Peirce, el proceso de adquisición de conocimientos implica un deber moral, con significado de "socialismo lógico" que necesariamente lleva a la solidaridad como única guía para lograr los fines de la investigación científica. Por este motivo, quien quiera ser lógico, racional, debe sacrificarse a la comunidad ilimitada, por lo que el principio social se encuentra cimentado en la lógica.[22]

Lo anterior puede comprenderse si tomamos en cuenta que Peirce es un pragmatista y, por lo tanto, establece una conjunción entre conocer y actuar. A esto lo llamamos ética. Asimismo, el único criterio normativo para el conocimiento y la acción es precisamente la idea regulativa de la comunidad ideal.[23]

Popper

Popper otorga relevancia a la presencia de valores éticos en ciencia e introduce la ética en ciencia a partir de tres principios éticos como base para cualquier discusión racional: el principio de falibilidad, el de discusión racional y el de aproximación a la verdad. Estos tres principios implican una idea de tolerancia contra el relativismo ético y epistemológico.

Los tres principios, además, constituyen la base de la ciencia y son aplicables en cualquier disciplina, sobre todo, en la política.[24]

---

[21] H-G Gadamer, "La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo", *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 119.

[22] A. Crelier, *op. cit.,* p. 67. *Vid.* también C. S. Peirce, "Grounds of validity of the laws of logic: further consequences of four incapacities", *Collect Papers V,* § 5.354.

[23] A. Crelier, *op. cit. Vid.* también C. S. Peirce, *ibidem*, § 5.357.

[24] K. Popper, "Tolerancia y responsabilidad intelectual", *En busca de un mundo mejor,*

Gadamer

El lenguaje, en la hermenéutica se piensa como un estar de camino a lo común de unos con otros y no como una comunicación de hechos y estados de cosas a nuestra disposición. Se trata de la comprensión del mundo no sólo en el sentido de que es evidente, sino el entenderse en el mundo; el mundo existe como horizonte que evoca la experiencia viva que todos conocemos y, por tanto, "entenderse unos con otros (*Miteinander-sich Verstehen*) significa entender al otro. Y eso tiene una intención moral, no lógica".[25]

Esto constituye una tarea ardua, pues vivimos en un mundo marcado por las ciencias monológicas que nos protegen de nuestras debilidades y abusos de los otros; sin embargo, frente a estas ciencias, Gadamer propone que la tarea del *Dasein* consiste en aprender formas adecuadas de racionalidad: "todos hemos de aprender que el otro representa una determinación primaria de los límites de nuestro amor propio y de nuestro egocentrismo. Es un problema moral de alcance universal. También es un problema político".[26] Se trata de un verdadero diálogo, donde "quien escucha al otro, escucha siempre a alguien que tiene su propio horizonte. Ocurre entre tú y yo la misma cosa que entre pueblos o entre los círculos culturales y comunidades religiosas." Este problema se encuentra en todas partes y, por ello, debemos aprender que el camino para la solidaridad se abre escuchando al otro.

La comprensión implica entender al otro desde su horizonte y el mío, en su alteridad; justamente se trata de un problema hallado en todas partes, que, siguiendo a Gadamer, es resuelto con base en un principio ético: la tolerancia. "De este modo, la tolerancia obra por doquier, no sólo como una virtud social que a cada uno se le enseña, sino como un fundamento del sentimiento humano, y que cuenta con la alteridad del otro y con la pluralidad de las alteridades, que coexisten en nuestra muy compleja y múltiplemente imbricada realidad".[27]

La racionalidad prudencial es necesaria en la tolerancia, pues ésta, al reconocer la pluralidad de alteridades y comprenderlas, no establece principios generales, sino que los adecua para cada caso en particular, como señala Juliana González: "La tolerancia [...] es la única respuesta válida ante el reconocimiento fundamental de la *pluralidad y la relatividad de lo humano* [...] es la única respuesta válida ante el fin del dogmatismo y el reconocimiento de la diversidad cultural".[28]

Barcelona, Paidós, 1995, p. 256.

[25] H-G Gadamer, "La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo", p. 123.

[26] *Ibidem,* p. 124.

[27] H-G Gadamer, *La razón en la época de la ciencia,* Madrid, Alfa, p. 106.

[28] Juliana González, "Tolerancia y pluralidad", en León Olivé y Luis Villoro [eds.],

Como podemos observar, en Peirce, Popper y Gadamer se encuentra una noción de comunidad que implica a la ética, pues contiene el principio de la tolerancia y la solidaridad. Veamos ahora la relación de todas las nociones anteriores hermenéuticas con las ciencias sociales.

Nociones hermenéuticas y ciencias sociales

Como hemos podido observar, las nociones teóricas fundamentales peirceanas como la abducción, conjetura, falibilismo, comunidad, ética y política tienen bases hermenéuticas, ya que las hemos comparado con la hermenéutica gadameriana y han coincidido en varios aspectos; pero dichas nociones también son aplicables a las ciencias sociales. Para esto, si se permite, extraemos de la lógica de las ciencias sociales los siguientes requisitos para una ciencia social, a los cuales comparamos con los pensadores que hemos analizado en este trabajo.

1. Una especialidad científica, ya sea de las ciencias naturales o sociales, está constituida por una tradición [una comunidad] y su meta es la solución de problemas.[29]

En Peirce, como en Popper y Gadamer, se encuentra la noción de comunidad científica. Esto significa que la teoría peirceana contiene un elemento esencial para constituirse como ciencia social.

2. La objetividad científica radica en la tradición crítica: "La objetividad de la ciencia no es exclusiva de los diversos científicos, sino el asunto social de su crítica recíproca, de la amistosa-enemiga división de trabajo de los científicos, de su trabajo de equipo y también de su trabajo por caminos diferentes e incluso opuestos entre sí. De ahí que dependa parcialmente de esa vasta serie de relaciones sociales y políticas que en cuanto a tal crítica la hacen posible".[30]

De acuerdo con Peirce, es la comunidad científica la que se encarga, mediante la crítica racional, de hacer objetivo al conocimiento científico. Como en Popper y en Gadamer, la crítica racional es un asunto social; no depende del solipsismo, sino de la intersubjetividad.

Homenaje a Fernando Salmerón. Filosofía moral, educación e historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 216.

[29] K. Popper *et al.*, *La lógica de las ciencias sociales,* México, Colofón, 2008, p. 19.

[30] *Ibidem,* p. 25.

3. "En la discusión crítica distinguimos entre problemas como: *a.* El problema de verdad de una afirmación; el de su relevancia, de su interés y de su significado respecto de los problemas que en ese momento nos ocupan. *b.* El problema de su relevancia, de su interés y de su significado en relación con diversos *problemas extracientíficos*, como, por ejemplo, el de una política nacional agresiva, el del desarrollo industrial o el del enriquecimiento personal."[31]

En Peirce, se encuentra el problema de la verdad y propone que un enunciado es verdadero no por afirmarse, sino porque ha sido comprobado por medio de la constatación progresiva de la comunidad de investigadores. Sin embargo, el verdadero significado de un enunciado depende de su influencia unificadora respecto de la conducta práctica en cualquier condición o circunstancia en que se manifiesta. Peirce reconoce en esto el carácter del ideal ético-estético que determina a la comunidad humana no por la razón, sino por la intención. Esto orienta a la pluralidad de investigadores a invitar a la tolerancia de puntos de vista.[32] Desde luego, en Peirce encontramos un carácter ético de la comunidad que tiene que ver con la tolerancia y la solidaridad. Justamente ésta es la propuesta de Popper y de Gadamer.

4. "La función más importante de la lógica puramente deductiva es la de construir un órgano de la crítica."[33]

Hemos observado que en Peirce aparece tanto la lógica abductiva, deductiva e inductiva, como la crítica racional respecto de los enunciados que pretenden ser verdaderos, puesto que debe sustituirse una creencia por otra si es que los resultados llevan a un error en la creencia que se tomaba por cierta.

Conclusiones

En conclusión, las nociones peirceanas de abducción, deducción, falibilismo y comunidad están cimentadas sobre bases hermenéuticas y son aplicables a las ciencias sociales. Si se da prioridad a esto, entonces podría ampliarse la noción de racionalidad de dicho ámbito del conocimiento, pues la

[31] *Ibidem,* p. 26.

[32] Elena Lugo, "La verdad según el pragmatismo de C. S. Peirce" [en línea], disponible en <http://www.unav.es/gep/LUgoVerdad.html>

[33] K. Popper, *La lógica de las ciencias sociales*, p. 29.

abducción contiene elementos emotivos que resultan irracionales dentro de la racionalidad tradicional de las ciencias sociales. La deducción, por su parte, contribuye a otorgarle un carácter de racionalidad fuerte, tanto en las ciencias sociales como en las ciencias naturales. En cuanto al falibilismo, el científico social reconocería sus errores y estaría dispuesto a cambiar. La noción de comunidad, por su parte, permitiría el estudio no sólo de aspectos epistemológicos, sino también culturales o multiculturales.

Las nociones hermenéuticas peirceanas son muy enriquecedoras para las ciencias sociales, ya que en éstas sirven para resolver problemas epistemológicos, metodológicos y prácticos. Metodológicos, porque el método de la abducción, deducción y falibilismo permite la creatividad del científico social, involucra sus emociones, pero sin caer en la irracionalidad total, ya que esto se equilibra con la deducción: que es el tipo de inferencia de la lógica analítica. Respecto de la solución de problemas epistemológicos, tenemos que, para Peirce, el falsacionismo tiene su lugar dentro de una lógica de la investigación, que no es la única alternativa al inductivismo verificacionista, sino que está estructurada por tres tipos de argumentos: abductivos, inductivos y deductivos. La deducción consiste en el razonamiento que parte de premisas dadas y se obtiene por una inferencia necesaria; por eso, su papel dentro de la lógica de la investigación consiste en explicar el conocimiento que ya se posee. En cambio, la abducción y la inducción no son razonamientos que garanticen el aumento y renovación del conocimiento sobre la realidad, en virtud de que la lógica de estos dos últimos razonamientos no es concluyente, de tal manera que algunos de los conocimientos que se obtuvieran podrían ser falsos. Acerca de los aspectos prácticos, tenemos que la comunidad ideal de comunicación de Peirce permite que la eliminación de errores (entendidos como tesis falsas), pueda llevarse a cabo mediante un proceso a largo plazo de un acercamiento a la verdad de nuestros conocimientos.

SUJETACIÓN, SUBJETIVACIÓN Y CUERPO

Rosaura Martínez Ruiz*

RESUMEN El sujeto, según Judith Butler, es el sitio donde se pone en escena la paradoja del sujeto-agente y el sujeto-sujetado. El sujeto es subordinación a la Ley del afuera y, al reprimir su propio deseo, *auto*-subordinación. En ambos movimientos de embotamiento, el sujeto resulta ser, aporéticamente, la afirmación de su propio cuerpo. La socialización exige cierta subordinación del deseo y, al mismo tiempo, un particular tipo de sujetos deseantes. El no subordinado es socialmente desconocido o discriminado. El cuerpo resulta central en toda exclusión: son la piel, el sexo y cómo disfruta el cuerpo lugares donde la diferencia se juega como motivo de violencia.

ABSTRACT The subject, following Judith Butler, is the scenery where the paradox of the subjected-subject and the agent-subject is played. The subject is subordination under the outside Law, but also, by repressing its own desire, self-subjugation. In both enervating operations, the subject appears to be, aporethically, the affirmation of its own body. Socialization demands subordination of desire and, at the same time, particular desiring subjects. Any subject defiant to these requirements suffers from social discrimination. The body appears to be central in exclusion: skin color, sex and how the body enjoys are places where difference plays itself as a motive for violence.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
Sujeción, sujeto, introyección psíquica, melancolía, negación

Keywords
Subjection, subject, psychic introjection, melancholia, negation

¿Cómo se juega el cuerpo en la internalización[1] psíquica del poder? Desde el psicoanálisis, esta internalización es sujeción y subordinación al poder que se juega fundamentalmente a través de los mecanismos psíquicos de forclusión, represión y negación. No obstante, los tres mecanismos son, siguiendo a Freud, gastos libidinales constantes que la psique debe operar una y otra vez, pues el cuerpo es una fuerza pulsiva que no cesa de pujar hacia la descarga de la insatisfacción o incomodidad que, desde la interpretación psicoanalítica de lo que el cuerpo es, representa la imposibilidad de realizar el deseo. El hecho de que los mecanismos psíquicos que rechazan contenidos inconscientes (represión y negación) o repudian el registro de ciertas imágenes (forclusión) constituyan operaciones que no son de una vez y para siempre, sino que representan y requieren un gasto incesante de energía, es una prueba empírica de la clínica psicoanalítica de que el cuerpo deseante es insuperable. Quiero sostener en este escrito que las transacciones psíquicas de repudio del cuerpo pulsivo resultan en un movimiento paradójico que afirma la fuerza del cuerpo en el momento mismo en que la negación, represión o forclusión son operaciones que necesariamente deben ser incesantemente repetidas. Esta actitud psíquica frente al cuerpo tiene un resultado análogo a la operación lógica de la doble negación; me refiero a que la repetición de los mecanismos psíquicos que develan la fuerza invencible del cuerpo resulta, como la doble negación que se aplica a un juicio, en la afirmación de eso que en primera instancia se pretendió negar.

En Freud, la represión es un proceso siempre activo que no se instala de *una vez y para siempre*, esto es, se trata de un mecanismo que requiere un gasto continuo de energía psíquica. Aquello que sostiene la represión es la reiteración de la obstaculización del deseo y su satisfacción. Tal reiteración tiene la forma de una negación, un no a la irrupción en la conciencia del deseo. Aquello que mantiene la represión es una operación iterante que en tanto negación de la negación resulta en una afirmación: la afirmación del

[1] Judith Butler dice "internalización psíquica del poder" y no "incorporación", en tanto no hay un espacio psíquico preexistente. Esto quiere decir que la internalización psíquica del poder inaugura al sujeto y, al mismo tiempo, a la psique. Explicaré un poco más adelante por qué y cómo diferencia Butler sujeto y psique.

cuerpo. Uno de los descubrimientos más revolucionarios del psicoanálisis fue la imposibilidad de mantener sometido el cuerpo. La represión que se dirige hacia la libido constituye, de hecho, una actividad libidinal en sí misma: "la represión de la libido se concibe siempre como una represión libidinalmente cargada. Por consiguiente, la libido no es negada del todo por la represión, sino que, más bien, se convierte en el instrumento de su propio sometimiento. La ley represiva no es externa a la libido a la que reprime, sino que reprime en la medida en que la represión se convierte en actividad libidinal".[2]

La negación, por otro lado, es el mecanismo psíquico por el cual el material inconsciente puede aflorar a la conciencia. Es, siguiendo a Freud, una especie de condición que la instancia vigilante de la conciencia pone al inconsciente para dar acceso a material reprimido. Un *sí*, siempre que el juicio inconsciente esté negado. Este mecanismo —que, por cierto, atrajo la atención del hegeliano Jean Hyppolite, quien en un seminario de Lacan expuso su lectura del texto de Freud, *La negación*— es fundamental para la estructuración del pensamiento y, podemos decir, para el origen del sujeto.

Por último, la forclusión fue el término que acuñó Jacques Lacan para dar cuenta del mecanismo de repudio propio de la psicosis y diferenciarlo del rechazo represivo neurótico. Con la palabra *forclusión*, Lacan hace una traducción crítica de la palabra alemana *Verwerfung,* que Freud utiliza sobre todo en *De la historia de una neurosis infantil,* publicada en 1918. En este trabajo, Freud describe una operación psíquica de rechazo de una percepción y no de un contenido inconsciente. Freud describe el repudio en términos económicos y fundamentalmente se ocupa de una ausencia de gasto libidinal sobre algo percibido o, también, una resistencia a dotar de sentido una imagen. Lo propio de este repudio es que no queda huella mnémica de tal percepción, esto es, no hay registro psíquico de esa parcela de la realidad.

Para Lacan, este mecanismo, además de ser el específico de la psicosis, "consistiría en un rechazo primordial de un 'significante' fundamental (por ejemplo: el falo en tanto que significante del complejo de castración) fuera del universo simbólico del sujeto".[3]

Por su lado, Judith Butler retoma la forclusión para pensar la subjetividad como construida no sólo sobre el piso de la represión y negación de la vida inconsciente o pulsional, sino también sobre el repudio radical de deseos que no se han presentado, pero que pudieran aparecer en el curso del desarrollo sexual de un individuo. Para Butler, hay una prohibición

---

[2] Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 66.

[3] Jean Laplanche y Jeand-Bertrand Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona, Labor, 1983.

preventiva, es decir, anterior al deseo mismo (y anterior al sujeto), que la psique opera en un "no registro" de ciertos posibles deseos. Los deseos homosexuales son, para Butler, los protagonistas en esta forma de devenir sujetos. La melancolía será el mecanismo compulsivo que constituye la subjetividad, en tanto se trata de un recorrido insaciable, pues corresponde a la búsqueda de un objeto que nunca fue objeto, pues no pudo amarse y, por lo tanto, nunca se tuvo. En pocas palabras, la búsqueda melancólica es por un objeto que fue preventivamente prohibido como objeto de deseo. Sobre esto ahondaré un poco más adelante.

El sujeto, siguiendo a Judith Butler, es el sitio donde se pone en escena la paradoja del sujeto-agente y el sujeto-sujetado. Es extrañamente ese que se subordina a la Ley del afuera y ese que se *auto*subordina al reprimir su propio deseo. En ambos movimientos de embotamiento, el sujeto resulta ser, aporéticamente, la afirmación de la insuperabilidad del cuerpo en ambos sentidos, esto es, como organización deseante y como desorganización pulsiva.

Detrás de la subordinación o sujetación: el deseo de supervivencia

Es cierto que la psique freudiana constituye un aparato de defensa y que funciona bajo el imperio del principio de placer que tiende hacia la descarga total de la tensión, pero no hay que dejar de lado que el aparato psíquico guarda siempre una reserva de energía que responde al principio de constancia. Esta reserva de energía mantiene vivo al organismo, pues la total descarga implicaría su muerte. El aparato psíquico está, entonces, diseñado para conservar al cuerpo con vida[4] y para este propósito se cruza la institución de la subjetividad como sujeción y agencia. Me refiero a que tanto el principio de realidad como el juicio de realidad fundan al sujeto como subordinado a las leyes del afuera y del Otro y, como agencia, en tanto se autosubordina a las leyes de la compulsión del principio de placer.[5]

El yo como autoconciencia es subordinación del deseo; pero esta autosujeción sólo representa renuncia a la satisfacción inmediata y fatal del deseo y no una renuncia radical, pues el principio de realidad no es más que un rodeo o postergación de la satisfacción.

[4] Más adelanté explicaré de qué forma debe pensarse el problema de la vida y la muerte en Freud, según señala Derrida en su texto *Especular sobre Freud*, como uno solo en tanto la vida no es otra cosa que la muerte en *différance*. Es decir, un rodeo a la muerte o una postergación. Ese rodeo *es* la vida y hay que afirmarla eróticamente.

[5] Digo compulsión del principio del placer y no de realidad, porque este último no es independiente de la tendencia del aparato psíquico a la búsqueda de placer, sino tan sólo una postergación de la descarga de la tensión y, por lo tanto, hay que pensarlo como una tendencia que trabaja para el imperioso principio del placer.

Detrás del deseo de sujeción en las dos direcciones —hacia afuera y hacia dentro— están el miedo a la muerte y el deseo del organismo de mantenerse con vida. Uno de los, digamos, develamientos que expone Butler en *Mecanismos psíquicos del poder*,[6] que me parece más acertado y revelador, es el señalamiento del origen biológico del deseo de sujeción del ser humano. En ese texto, liga el deseo de sujeción y autosujeción al inmaduro y vulnerable estado en que nace el ser humano. La dependencia del humano recién nacido en los cuidados de un otro adulto se traduce en una promesa: el otro ofrece mantener con vida al organismo. La perversidad de este lazo afectivo radica en que el cumplimiento de la promesa está condicionado a la sujeción del pequeño organismo a la Ley del Otro. El apego está cruzado por la subordinación. Pero el organismo también se autosubordina y reprime su propio deseo con el mismo fin de mantenerse en vida: "'Prefiero existir en subordinación que no existir' es la formulación de este predicamento (donde el riesgo de muerte es también posible".[7]

Para Butler, no hay sujeto que emerja sin ese apego formado en dependencia, pero no hay sujeto alguno, en el curso de esta formación, que pueda "darse el gusto de *ver*lo". Este apego en sus formas primarias debe, por un lado, llegar a ser y ser negado; para que el sujeto emerja, su irrupción debe consistir en su negación parcial.[8] Dos cuestiones hay que aclarar en este punto. Primero, que el sujeto debe negar este "vínculo apasionado", como lo llama Butler, en tanto el "yo" es el lugar de la autoconciencia y subjetivación y es también el lugar de la diferenciación del afuera y de los otros. En este sentido, el "yo", que Freud bien define como el lugar de las identificaciones históricas, gana su autonomía —aunque, como sabemos, es siempre parcial—, negando su deuda con los otros, su apego y su fuerte dependencia. Segundo, que en tanto el sujeto es este giro tropológico de internalización del afuera en la forma de identificaciones, no hay sujeto, estrictamente hablando, que haya operado esta vuelta, pues es ésta la que lo inaugura.

El sujeto emerge junto con el inconsciente, en tanto es la negación de esta subordinación. Pero aclaremos que para Butler, señalamiento que me parece muy acertado, "es importante distinguir entre la noción de psique que incluye la noción de inconsciente, y aquella de sujeto, cuya formación está condicionada por la exclusión del inconsciente".[9] Por lo tanto, psique y sujeto son nociones que refieren a distintas funciones psíquicas. El sujeto

[6] Éste es el título en español de su libro *The Psychic Life of Power*.

[7] J. Butler, *The Psychic Life of Power*, Stanford, Stanford University Press, 1997, p. 7. La traducción es mía.

[8] *Ibidem*, p. 8.

[9] *Ibidem,* p. 206.

es, en términos hegelianos, autoconciencia y, aunque se encuentra en constante relación y afección con el inconsciente, está escindido de él.

El sujeto es apego en dependencia y, al mismo tiempo, negación de esa subordinación. Esto es, el sujeto es también la agencia que intenta *de*-subordinarse y que se revela a la sujeción. Desde el psicoanálisis, podemos pensar en todas las fallas de la represión como intentos y pequeños éxitos de rebelión: lapsus, sueños, síntomas, material negado que irrumpe a la conciencia y, hay que pensar también, por supuesto, en toda producción erótica. Todas estas figuras del funcionamiento psíquico dan noticia del deseo del sujeto de autodesintegrarse.

El sujeto camina en una doble dirección. Y este caminar resulta paradójico, pues en términos lógicos no puede haber, al mismo tiempo, movimiento en dos direcciones contrarias. Lo lógico sería que, dada la oposición de los itinerarios, no hubiese avance. Pero Butler lo explica muy bien, el sujeto excede la lógica de la no contradicción, donde exceder no quiere decir quedar fuera, sino que más bien se trata de una especie de protuberancia de la lógica.

En este sentido, el sujeto volteado hacia sí mismo, contra su propio deseo, aparece como la condición de persistencia del sujeto. El sujeto sólo se mantiene en vida mientras habita la tensión entre las pulsiones de vida y las pulsiones de muerte. La vida es habitar entre esas dos tensiones y la psique se mueve en el *espacio* que se abre *entre* la tendencia erótica y la tendencia tanática. Aclaremos que, de no ser para desaparecer aniquilándose, ni la psique ni el sujeto puede ubicarse jamás en ninguno de los dos extremos.

Pero ¿qué es lo que el sujeto niega en última instancia? ¿Cuál es el contenido, digámoslo así, de esa negación? En última instancia, se niega la muerte. Es el cuerpo lo que radicalmente el sujeto experimenta como finito y es eso lo que rechaza e intenta expulsar de su organización. Pero esa lucha que el sujeto da, curiosamente, hasta la muerte, la pierde infranqueablemente muriéndose. El sujeto es esa lucha, de antemano perdida.

La promesa y el itinerario melancólico

El sujeto se inaugura, dice Butler, cuando *se* voltea contra su propio deseo, esto es, cuando ha sido capaz de autorreprocharse. El autocastigo devela ambas subordinaciones; por un lado, la internalización de las normas de afuera muestra que el sujeto está ejerciendo ahora el poder de agencia al autosubordinarse y, por otro, que ha sido subordinado por el poder social al reconocer esas normas como imperativas.

El sujeto es además un ente consciente de sí mismo. La autoconciencia es la instancia que surge en el momento del autorreproche. Pero no hay que perder de vista que en ese mismo momento se origina también el inconsciente, pues la subordinación se deniega. Podemos decir entonces que el momento del autorreproche o autocastigo es el momento inaugural de la psique escindida y del sujeto.

La condición de posibilidad del sujeto es una pérdida enigmática. El momento inaugural del sujeto está anclado, como dije antes, al deseo de mantenerse con vida y a la dependencia primordial del organismo humano de los cuidados de otro. Lo interesante aquí es que esa inauguración se caracteriza por una pérdida ambigua o dual. El organismo humano debe reconocer que necesita al Otro para sobrevivir, pero ese registro de la realidad externa requiere una renuncia fundamental a eso que Freud describe como narcisismo primario. Veremos más adelante cómo, en un principio, la primitiva organización psíquica alucina que la satisfacción es autosatisfacción. Pero en tanto toda pulsión es conservadora en el sentido de tender a la recuperación de un estado anterior, la organización psíquica se mueve regresivamente en la búsqueda de la recuperación del estadio narcisista. Ese objeto que es el "yo" en cada caso, nunca satisfizo las primeras necesidades de sobrevivencia, por lo tanto, el objeto narcisista perdido —o el sujeto que se toma como objeto— resulta inexistente. Precisamente esa inexistencia hace de la búsqueda algo interminable.

El otro extremo de la pérdida es un momento segundo de la identificación. La organización psíquica primitiva identifica luego al objeto que ofrece la satisfacción con el objeto narcisista que podía ofrecer alivio total y pleno. Pero esta identificación resulta también dual, pues además de desear y exigir satisfacción plena, el sujeto exige a ese otro que lo cuida que haga de él su objeto deseado, ése del que quiere el alivio. Esta identificación narcisista resulta también un momento fantasmagórico, pues no hay objeto que jamás calme plenamente el deseo de otro. Y aquí también está la doble dirección, debido a que no hay tampoco ningún objeto para el que un uno pueda significar la satisfacción total. Entre otras cuestiones menos radicales, hay que recodar que la satisfacción plena de la pulsión es, para Freud, la muerte.

La pérdida ha sido forcluida y no reprimida, puesto que en la represión el deseo vive separado de su prohibición, mientras que en la forclusión el deseo está completamente bloqueado, esto es, no hay noticia o registro de tal deseo. Es forclusión del deseo y no represión, porque el sujeto deniega su deseo de subordinación y, sin embargo, actúa en esa dirección. La forclusión constituye al sujeto a través de una pérdida adelantada o premeditada. Pero el recorrido compulsivo, melancólico e interminable que el

sujeto hace lo hace sujeto, esto es, el sujeto *es* ese recorrido. Se trata de un enigmático regreso a algo ausente, a algo que no se registró.

Volvamos a la fragilidad del cuerpo del infante y su extrema dependencia en el cuidado de un adulto, donde Butler ubica, por un lado, la base biológica de la estructuración de la subjetividad y, por otro, la vulnerabilidad del ser humano a abusos de poder.

A propósito de la experiencia de satisfacción, dice Freud que son las necesidades básicas corporales —el hambre como ejemplo paradigmático— aquellas que modifican la tendencia primera del aparato psíquico a librarse de toda estimulación (siguiendo el modelo del arco-reflejo). Esta modificación consiste, precisamente, en la creación de una reserva que mantenga al organismo vivo, para poder así buscar una alteración interna a través de una acción específica que termine en la satisfacción de esa necesidad corporal. Lo importante aquí es que la reserva no es otra cosa que una huella mnémica. En el ejemplo de la satisfacción del hambre, el bebé crea una huella de la imagen de aquella persona que *repetidamente* lo ha alimentado, y que será la que solicitará cada vez que esa necesidad se presente.

Pero hay que ir más lejos. Para que el mecanismo se instaure, la experiencia de satisfacción debe *repetirse*. Esto es, para que la huella mnémica se registre o inscriba como tal, es necesario que el trazo o camino se recorra más de una vez. Una vez que se ha experimentado la satisfacción y se ha establecido una asociación entre la necesidad corporal, el hambre, en este ejemplo, y la anulación de la excitación, la próxima vez que esta necesidad asalte al bebé, dice Freud, "se suscitará una moción psíquica que querrá investir de nuevo la imagen mnémica de aquella percepción y producir otra vez la percepción misma, vale decir, en verdad, *restablecer* la situación de la satisfacción primera. Una moción de esa índole es lo que llamamos deseo; la *reaparición* de la percepción es el cumplimiento de deseo".[10]

Para que el bebé pueda volver a la imagen no sólo de ser alimentado, sino de aquel que lo alimenta, este evento tiene que repetirse un sinnúmero de veces. El bebé sólo puede apegarse a tal imagen y buscar luego esa percepción fuera, si y sólo si esta vivencia se ha repetido. Es la repetición, por tanto, aquello que instaura la vivencia de satisfacción, y es esta experiencia la que *pone en marcha* al aparato psíquico de manera que abandone un funcionar de aparato reflejo y realice funciones más complejas y sofisticadas. Este rodeo que el aparato psíquico lleva a cabo para el cumplimiento del deseo no es otra cosa que un trabajo de pensamiento. En Freud, podría leerse que el sujeto se inaugura cuando reconoce la diferencia entre el afuera y el adentro; y digo podría leerse porque sabemos que la categoría

[10] Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, en *Obras completas*, vol. 5, Buenos Aires, Amorrortu, 1900, pp. 557-558. El subrayado es mío.

filosófica de sujeto es una con la que Freud nunca trabajó. Dice Freud: "El pensar no es sino el sustituto del deseo alucinatorio".[11] En efecto, el pensamiento es el rodeo que el aparato psíquico debe realizar para mantener vivo al organismo. Ninguna alucinación alimenta jamás a ningún bebé. El aparato debe renunciar a este proceso psíquico que Freud llama regresivo y que va de "la excitación producida por la necesidad hasta la investidura plena de la percepción" y voltear entonces hacia el "exterior". Esta vuelta es, para Freud, un trabajo psíquico de pensamiento.

El rodeo del principio de realidad implica tanto el reconocimiento del afuera como la inauguración del pensamiento como actividad psíquica. El principio de realidad es también la subordinación a las normas y al imperativo de la postergación de la satisfacción inmediata y, por supuesto, de la renuncia de algunas formas de satisfacción.

La melancolía que Butler propone como el mecanismo psíquico paradigmático de la sujeción/subjetivación supone un aparato que busca compulsivamente esa "primera" u "original" experiencia de satisfacción donde se registra la realidad objetiva en tanto el objeto que es capaz de aliviar la necesidad biológica se ausenta. Freud describe tres escenas dentro de la experiencia de satisfacción. En la primera, el bebé hambriento llora y el pecho materno lo alimenta. En la segunda, el bebé vuelve a sentir hambre y antes de llorar alucina el pecho que lo ha alimentado anteriormente, pero, como bien dice Freud, la alucinación no repara: el bebé que sigue hambriento llora hasta que la madre vuelve a alimentarlo. Este periodo de ausencia del objeto que alimenta es lo que permite que el niño renuncie a la alucinación —a una versión del narcisismo en el que la alucinación opera como un momento en el que el bebé cree que se autoalimenta— y reconozca a la madre o aquel que alimenta en este ejemplo, como un objeto de la realidad externa y externo a él. Ésta es la tercera y última escena de la experiencia de satisfacción en la que el bebé reconoce la realidad externa y a la madre como un objeto externo a su cuerpo.

El regreso melancólico del sujeto es, en última instancia, un recorrido regresivo a los momentos de la experiencia de satisfacción. La escena forcluida que Butler ancla al origen de la sujeción es la de la renuncia al narcisismo primario en sus dos versiones: la renuncia a la fantasía de la autosatisfacción y a la satisfacción plena del deseo del Otro. El recorrido regresivo de ese itinerario es compulsivo e interminable, porque la escena fue forcluida, es decir, no tuvo registro, se trata de una fantasía. El sujeto está ancorado a la ilusión.

La melancolía trata de un dolor incurable, porque el objeto deseado (que colmaría la falta) es sólo supuesto y no real. La melancolía como me-

[11] *Ibidem,* p. 558.

canismo psíquico representa tanto el origen del sujeto como su límite y el límite de su poder y de su deseo narcisista. Se trata de una pérdida en la que el sujeto no puede reflejarse porque no está y no se encuentra. Y es precisamente porque no está y no se encuentra que el sujeto regresa compulsivamente con el deseo de encontrar lo "perdido". El sujeto autoconsciente emerge del autorrechazo de un deseo, pero queda al mismo tiempo fijado a ese deseo que se convierte en el deseo por esa satisfacción. El sujeto *es* ahora el recorrido de ese circuito y preservarse como tal implicará el recorrido interminable de ese itinerario. La organización psíquica primitiva se auto subordina a las leyes del Otro bajo la promesa de que eso lo mantendrá con vida. Para mantenerse en vida, el sujeto regresa incansablemente a ese momento de pérdida del objeto con la esperanza, en cada recorrido, de encontrarlo. El recorrido es compulsivo y melancólico dado que, por un lado, el sujeto no recuperará jamás ese objeto de amor y, por el otro, no puede renunciar a él pues eso significaría su propia muerte.[12] Por lo tanto, esa pérdida marca el límite de la reflexión, excede y condiciona su circuito.

Esta dependencia estructurante está detrás de la sujeción moral. El sujeto es entonces apego a la sujeción. Pero está también y, por lo tanto, fundado en el dolor. El dolor que sólo se experimenta en el cuerpo y que, en un inicio, sólo puede aliviar un otro. Sólo el cuerpo duele y cuando decimos que nos duele hasta el alma, lo que queremos decir es que el cuerpo duele tanto que pareciera exceder sus límites.[13] Sin embargo, el alma no duele, aun cuando se origina ahí, en el dolor del cuerpo. En el origen de la sujeción/subjetivación está el dolor y el miedo a la muerte; y esas cosas… son cosas del cuerpo.

Negación de la negación: la represión como operación iterante[14]

A la represión se anclan dos mecanismos de negación: uno que impide la entrada a la conciencia del material reprimido y otro en el que se juega la

[12] El objeto perdido es cualquier representante del poder que subordina bajo la promesa de mantener vivo al sujeto/sujetado.

[13] Esto no quiere decir que el origen del dolor no pueda ser psíquico, esto es un descubrimiento indiscutible del psicoanálisis; pero, aunque el origen sea psíquico, lo que duele es el cuerpo, como en el caso de cualquier neurosis de conversión o desorden psicosomático.

[14] Antes de continuar con este análisis, quiero señalar que la relevancia filosófica de abordar el problema del sujeto prestando oídos, como brillantemente lo hace Butler, a la interpelación que el psicoanálisis le ha hecho a esta disciplina, fundamentalmente recae en que este diálogo logra resolver la articulación entre lo individual y lo social/político, al mismo tiempo que aclara cómo el ámbito de lo social contamina a lo psíquico en términos de lo que, por ejemplo, Foucault llamó biopolítica. Sabemos que estas develaciones iluminan nuevos caminos para resolver problemas éticos y jurídicos, entre otros.

función de juicio; sin embargo, en ambos se devela, según expliqué en los primeros párrafos del texto, como afirmación de la fuerza imbatible del cuerpo. La necesidad de iteración de los mecanismos de defensa para mantener la represión indica que la pulsión es una fuerza vital que tiende a la descarga; no obstante, lo más importante a destacar en este fenómeno psíquico es que la pulsión no renuncia jamás a la satisfacción. Sabemos que la descarga de la pulsión puede, cuando el camino del alivio en el mundo exterior le ha sido prohibido, darse la vuelta y descargar sobre el sí mismo, puede también cambiar de objeto en tanto éste no está fijado a la fuente del deseo, empero, la descarga es imperativa. Por otro lado, la repetición de la negación de una afirmación proveniente del inconsciente no sólo afirma que el cuerpo pulsivo es insuperable, sino que también lo afirma en el sentido de hacerlo más fuerte en cada ocasión. Dice Freud en *El malestar en la cultura* que toda nueva renuncia aumenta paradójicamente el deseo y la intolerancia de la conciencia.

La afirmación del cuerpo pulsivo, en los dos sentidos que acabo de exponer, corresponde también a las dos direcciones en las que Butler describe la paradoja de la subjetividad: por un lado, el sujeto es cuerpo sujetado por el poder del Estado y, por otro, es cuerpo autosujetado.

La negación es un mecanismo al estilo del personaje Bartleby de Melville, en el que "negar algo en el juicio quiere decir, en el fondo, 'Eso es algo que yo preferiría reprimir'. El juicio adverso es el sustituto intelectual de la represión, su 'no' es una marca de ella, su certificado de origen; digamos, como el '*Made in Germany*'. Por medio del símbolo de la negación, el pensar se libera de las restricciones de la represión y se enriquece con contenidos indispensables para su operación".[15]

Freud remonta —mitológicamente, no hay que dejar de lado esta aclaración— los orígenes de la función intelectual del juicio de realidad hasta los primeros momentos de la vida del ser humano. Habla de un primitivo yo-placer originario que busca "introyectarse todo lo bueno" y "arrojar de sí todo lo malo".[16] Así, la negación de un contenido tendría sus orígenes en el funcionamiento psíquico regido bajo el principio de placer. La psique primitiva identifica todo lo bueno como parte de su organización, se trata de una organización narcisista en este sentido y en el sentido de no reconocer la realidad externa. Paradójicamente, ese yo-placer sí es capaz de expulsar lo malo y esto nos hace pensar que puede haber un cierto y muy primitivo "saber" de la realidad externa. Pero lo que importa para el tema que me atañe es cómo el cuerpo es negado en el intelecto y cómo esa negación resulta en su afirmación. El yo-placer inicial termina por desarrollarse

---

[15] S. Freud, *La negación*, en *op.cit.*, vol. 19, Buenos Aires, Amorrortu, 1925, p. 254.
[16] *Idem.*

en un yo-realidad definitivo. Y ese yo-realidad se instaura una vez que el aparato psíquico logra el examen de realidad.

En su texto *La negación*, Freud delimita esa capacidad intelectual en las diferencias entre la representación del objeto y el objeto de la realidad externa. La memoria no guarda registro exacto del objeto, así, esas diferencias hacen que el sujeto sea capaz de diferenciar entre el afuera y el adentro. Pero tiempo antes y en muchos de sus escritos, Freud había localizado el origen de la diferenciación entre el afuera y el adentro en la vivencia de satisfacción que describí antes. Ahí, el juicio de realidad se asienta cuando el objeto se ausenta; la organización psíquica recurre a la representación y, en el momento en el que la representación no calma el dolor, se reconoce que el objeto que ofrece satisfacción está afuera. El narcisismo sufre su primera desilusión (aquí se abre una puerta de bienvenida a la neurosis y se cierra una a la psicosis). Estas dos experiencias no son discordantes y describen diferentes momentos en los que el juicio de realidad se instituye. Lo que hay que acentuar aquí es que el juicio de realidad tiene su origen en la negación. La negación como expulsión de todo eso que la organización psíquica no quiere dentro de sí y que no quiere ser.

El intelecto consciente niega acceso a todo lo que, viniendo de lo inconsciente, podría ocasionarle displacer. Pero el intelecto no es idéntico a la conciencia. La conciencia es intelecto como capacidad de juicio y percepción. Como percepción, aquélla no puede evitar todo displacer de experiencias que vienen de fuera, pues la protección antiestímulos no siempre es suficiente. Y, por otro lado, las fuerzas que cuidan de la represión no son en general tan poderosas como para no permitir dejar salir a la conciencia retoños de lo reprimido.

En su texto sobre la negación, Freud explica que este mecanismo psíquico escinde la idea del afecto: “Por tanto, un contenido de representación o de pensamiento reprimido puede irrumpir a la conciencia a condición de que se deje *negar*. La negación es un modo de tomar noticia de lo reprimido; en verdad, es ya una cancelación de la represión, aunque no, claro está, una aceptación de lo reprimido. Se ve cómo la función intelectual se separa aquí del proceso afectivo”.[17] La negación permite entonces el acceso a la conciencia de contenido reprimido y obstaculiza la entrada de un afecto. Siendo así, no será osado decir que lo que se niega en la negación es el sentir del cuerpo; y no importa si ese sentir es doloroso, pues sabemos bien que la negación impide muchas veces una descarga placentera. Pero, así como en términos clínicos Freud describe que este proceder psíquico indica el qué de la represión, para nuestros fines, la negación señala dónde hay cuerpo sujetado y qué ha sido del afecto de esta subordinación. En

[17] *Idem.*

pocas palabras, la negación es un mecanismo de defensa que, en la misma necesidad psíquica de ponerlo en marcha, afirma la insuperabilidad del cuerpo "pulsante" —deseante—.

Dice Freud que la aceptación intelectual en la conciencia de lo reprimido no suprime la represión. Y, a propósito, Hyppolite comenta: "lo cual me parece muy profundo; ¡si el psicoanalizado acepta, desdice su negación, y con todo la represión sigue estando allí! Concluyo que hay que dar a lo que se ha producido un nombre filosófico, que es un nombre que Freud no ha enunciado; es la negación de la negación".[18]

La negación y la función del juicio son signo también de que el sujeto ha sido capaz de poner cierta distancia respecto de las consecuencias displacenteras de la incursión a la conciencia del material reprimido y, agrega Freud, por lo tanto, de la compulsión del principio del placer.

Aparece una vez más la dificultad en el análisis teórico de separar las tendencias eróticas de la pulsión de muerte. Es cierto que vía la negación el sujeto se ha distanciado de la tendencia a la descarga de la tensión, pero no podemos decir que se ha revelado, pues la obstaculización del afecto muestra que sigue operando el principio del placer para la conciencia. Cuando el organismo decide no quedarse fijado en la imagen subjetiva del objeto de satisfacción y voltea hacia afuera, renuncia a una muerte de corto circuito y opta por una muerte postergada, que no es otra cosa que la vida misma.

Este viraje primario constituye el antecedente del contrasentido de la subjetividad, pues es el momento en el que el organismo renuncia a morir libremente y opta por someterse a las leyes del Otro para mantenerse con vida. Debemos subrayar que, aun cuando esta decisión es por lo demás arcaica y precaria, sí garantiza un desvío ontológicamente fundamental, pues se trata de un momento en el que el organismo tiene la opción de dejarse morir o mirar hacia afuera. No se trata, por supuesto, de una decisión intelectual, pero imitando el gesto especulativo freudiano de *Más allá del principio del placer*, podríamos aventurarnos a decir que la decisión la ha tomado la vida.

Como decía antes, el análisis de todo fenómeno psíquico con el objetivo de diferenciar la intervención de la pulsión de muerte de la pulsión de vida es imposible. Y es imposible porque no se puede analizar[19] eso que es Uno. Como dice Derrida, estas pulsiones son y trabajan en *différance*. La una es la *différance* de la otra. Incluso cuando en *Más allá del principio del*

[18] Jean Hyppolite, "Comentario hablado sobre la *Verneinung* de Freud", en Jacques Lacan, *Escritos 2*, México, Siglo XXI, 1975, p. 862.

[19] Como señala Jaques Derrida en *Resistencias del psicoanálisis,* México, Paidós, 1998, p. 16: "es sabido que la palabra griega *analuein* significa 'desligar', y por lo tanto también 'disolver el vínculo'".

placer Freud cuestiona el imperio de este principio y analiza la pulsión de muerte como una tendencia que podría derribarlo de su lugar de proceder fundamental de la psique, Freud concluye que Tánatos trabaja también para el principio del placer, en tanto esa tendencia busca la total descarga de energía. No hay que olvidar que Freud resuelve la paradójica relación entre Eros y Tánatos, muy, permítanme el parangón, heideggerianamente, cuando señala que la vida no es otra cosa que la búsqueda del organismo de una muerte que le sea propia.[20] Como dice Derrida, la pulsión más pulsiva desde la lectura psicoanalítica es la tendencia de apropiarse de uno mismo hasta la muerte.[21]

A manera de conclusión

En *La fenomenología del espíritu*, para Hegel, la autoconciencia es la conciencia que se tiene a sí misma como objeto. Hay una negación del afuera para afirmarse a sí misma. No soy el afuera, soy yo o conciencia de mí mismo. Conciencia es saber de otro, pero autoconciencia es saber de sí mismo. Lo que se niega en el proceso de la autoconciencia es ser-otro. Hegel señala también que el objeto de la apetencia de la autoconciencia es otra autoconciencia. Dice Hegel que "la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia".[22] Y continúa:

> La autoconciencia es *en* y *para* sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce. El concepto de esta unidad de la autoconciencia en su duplicación, de la infinitud que se realiza en la autoconciencia, es una trabazón multilateral y multívoca, de tal modo que, de una parte, los momentos que aquí se entrelazan deben ser mantenidos rigurosamente separados y, de otra parte, deben ser, al mismo tiempo en esta diferencia, tomados y reconocidos también como momentos que no se distinguen o tomados en esta diferencia, y reconocidos siempre en su significación contrapuesta. El doble sentido de lo diferenciado se halla en la esencia de la autoconciencia que consiste en ser infinita o inmediatamente lo contrario de la determinabilidad en la que es puesta. El desdobla-

[20] *Vid.* S. Freud, *Más allá del principio del placer*, en *op. cit.*, p. 39.

[21] J. Derrida, "Especular sobre Freud", *La tarjeta postal*, México, Siglo XXI, 1986, p. 336.

[22] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 112.

> miento del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación presenta ante nosotros el movimiento del *reconocimiento*.[23]

Las figuras hegelianas del *señor* y el *siervo* pueden pensarse como dos momentos de la conciencia que se juegan en la formación de la autoconciencia. Butler describe esto mismo, en tanto piensa al sujeto como el espacio donde se juegan tanto el ser agencia como el ser subordinado. En Freud, este movimiento despliega la vivencia de satisfacción cuando el bebé comienza negando el afuera para luego, en un segundo momento, tener que reconocerlo y poder resolver así sus necesidades básicas de sobrevivencia. El señor de Hegel cumple, en este circuito, el mismo papel que la madre en Freud y el infante es, como el siervo, la figura que comienza el recorrido de la autoconciencia como subordinado.

Lo interesante en estos tres pensadores es que la emergencia de la subjetivación es un movimiento paradójico, en el que la negación del cuerpo resulta en una lucha contra el deseo que sólo reitera su fuerza. El cuerpo se despliega como una fuerza ineluctable y el sujeto, pensado como el ser que habita en esa paradoja, se devela como la afirmación del deseo.

No está demás aclarar que el instinto no es el deseo. El deseo se siente en el cuerpo, sí, pero es ya cuerpo atravesado por la cultura, esto es, por la represión como el mecanismo psíquico que niega un deseo con el objetivo de cumplir otro. La fuerza con la que el deseo puja es la potencia del cuerpo que jamás renuncia a la satisfacción y que sólo la difiere en tanto reconoce que su existencia depende de ser con otros; y el reconocimiento de esos otros y por esos otros pende de la renuncia a la satisfacción inmediata.

La subjetivación es el efecto paradójico de un régimen de poder en el que las meras "condiciones de existencia" y la posibilidad de continuación como un ser socialmente reconocible requieren la formación y el mantenimiento de un sujeto en subordinación. ¿Pero qué pasa con la sujeción que socialmente se traduce en marginación y exclusión de ciertos tipos de subjetividades —gays, prostitutas, drogadictos, sidóticos— y que a los grupos dominantes les resultan tan ominosas que el rechazo parece urgente? ¿Qué pasa ahí? ¿Cuál es el mecanismo psíquico que opera y provoca esa necesidad de expulsión? Detrás de este rechazo está el deseo fundamental de existir para el Otro, el deseo de la mirada del Otro. El temor a la muerte del cuerpo se desplaza hacia afuera como temor a la Ley. Este temor a la Ley no es sino temor a las consecuencias que desobedecer arrastraría, y esas consecuencias son, como ya lo había anunciado, el desconocimiento social que se vive como muerte.

---

[23] *Ibidem*, p. 113.

Ese gran Otro que puede ser el Estado o la sociedad exige, por un lado, cierta subordinación del deseo y por otro, pero al mismo tiempo, un particular tipo de sujetos deseantes. Todo aquel no subordinado a estos requerimientos sufre de desconocimiento social y de otros tipos de violencia. En tanto la autoconciencia es sólo ante el reconocimiento de otra autoconciencia, resulta atemorizante la identificación con sujetos que el Otro no mira y el sujeto opta por retirar su mirada de esos de antemano muertos, asesinados por el gran Otro. Lo que resulta muy sugerente es que todos esos otros a los que el Estado ha desconocido como sujetos, experimentan con sus cuerpos otros placeres y gozan distinto. El cuerpo y cómo se goza con él es la base donde descansa todo tipo de exclusión. El cuerpo es lo central en cualquier tipo de discriminación: en la piel, el sexo y cómo disfruta el cuerpo lugares se juega la diferencia como motivo de violencia, y de violenta exclusión. Digamos simplemente exclusión, porque no hay exclusión que no sea violenta.

LA POLÉMICA ARENDT: SUS CONSIDERACIONES EN TORNO DEL HOLOCAUSTO

Greta Rivara Kamaji*

RESUMEN El artículo presenta de manera resumida, algo de la historia de la polémica que se generó a partir de la publicación del texto de Hannah Arendt intitulado *Eichmann en Jerusalén*, una vez que la filósofa hubiese asistido al juicio al que fue sometido el criminal nazi genocida, en Jerusalén en 1961. La perspectiva de Arendt generó una gran controversia, fundamentalmente entre historiadores y víctimas sobrevivientes del nazismo. El artículo presenta algunos de los puntos fundamentales de dicha controversia.

ABSTRACT The paper presents some arguments about the so called Arendt controversy. It shows some of the most important lines of the discussion between Arendt's study of the nazi criminal Eichmann and professional historians. The papel makes a brief route through this controversy since the appear of Arendt's book *Eichmann in Jerusalen* until our days.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

Palabras clave
Holocausto, nazismo, Eichmann, banalidad, mal

Keywords
Holocaust, nazism, Eichmann, banality, evil

> No existe un castigo apropiado para estos crímenes [...] esta clase de culpa, en contraste con toda culpa criminal, sobrepasa y destruye todo sistema legal y de justicia [...] y lo mismo que esta culpa no es humana, la inocencia de las víctimas tampoco. Nunca ningún ser humano podrá ser tan inocente como lo fueron las víctimas frente a las cámaras de gas [...] Esta clase de culpa [...] sobrepasa todo crimen.
>
> *Hannah Arendt*

En 1961, Hannah Arendt (1906-1975) fue enviada por la revista *The New Yorker* a cubrir el juicio a Adolf Eichmann, oficial del Partido Nazi, en la ciudad de Jerusalén. Sus reportajes, que aparecieron primero en cinco entregas, se compilaron más tarde en un libro: *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (*Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*), publicado en 1963.[1] En dicho texto, Arendt intentaba describir el papel que jugó Eichmann en el exterminio de los judíos, así como relatar los aspectos legales del juicio. Además, discutía las reacciones de las comunidades judías europeas ante el Holocausto y las implicaciones políticas y sociales del juicio en la sociedad israelí.

Por su trayectoria, Arendt parecía la candidata idónea para cubrir el acontecimiento. Una década antes, en 1951, ya había publicado su libro *The Origins of Totalitarianism* (*Los orígenes del totalitarismo*),[2] donde hacía un detallado análisis sobre la instauración, la organización y las derivaciones de los sistemas totalitarios. Aun así, en el caso del juicio a Eichmann, su relato "fue escrito en un estilo mordaz, lo que daba a la evidencia histó-

[1] H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, Viking Press, 1963. Versión en español: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Carlos Ribalta [trad.], Barcelona, Lumen, 1999.

[2] H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt, Brace & Co., 1951. Versión en español: Los *orígenes del totalitarismo*, 2 vols., Guillermo Solana [trad.], Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.

rica una marcada conceptualización teórica".[3] Además, tenía un tono que "Gershom Scholem, eminente catedrático judío y viejo amigo de Arendt, caracterizó en una carta dirigida a ella como 'cruel, con frecuencia casi burlón y malintencionado'".[4] Esta forma de aproximarse a la historia por parte de Arendt —quien emigró en 1933, cuando comenzaron a llover los decretos antijudíos— desataría una intensa y desagradable polémica. Fueron, ante todo, dos puntos los que suscitaron controversia: su percepción sobre Eichmann, por una parte, y su representación del comportamiento judío, basada en Hilberg y su *The Destruction of the European Jews* (*La destrucción de los judíos europeos*,[5] de 1961), por otra.

En lo que al primer punto se refiere, Arendt consideró a Eichmann sólo como un producto del totalitarismo nazi. La participación de Eichmann en el exterminio constituía para ella algo connatural a la ideología del nazismo, de manera que sus acciones no eran sino parte del engranaje de la burocracia nazi y su antisemitismo resultaba irrelevante. Así, Eichmann se presentaba como el ejemplo por antonomasia de la "banalidad del mal".

Mientras que la descripción de la figura de Eichmann lo ubicaba como un elemento de una maquinaria mayor, Arendt se atrevió, en cambio, a responsabilizar moralmente a los *Judenräte* o Consejos Judíos. Este señalamiento constituye el segundo punto de controversia. Arendt sostenía que, si los *Judenräte* no hubieran errado por acción y por omisión (si hubieran "actuado" de forma no "anarquista", como ella decía), entonces el número de muertos no habría alcanzado tantos millones. "Se habría producido el caos y mucha calamidad —decía—, pero el número total de víctimas difícilmente habría alcanzado la cifra de entre cuatro y medio a seis millones de personas."[6]

Fue a raíz de afirmaciones de esta índole que el libro de Arendt desató comentarios e investigaciones entre historiadores, juristas y sobrevivientes. Hubo quienes apoyaron sus tesis, viendo en ellas la posibilidad de justi-

[3] "The account was written in a pungent style, giving the historical evidence a distinct theoretical conceptualization." Richard Cohen, en *Encyclopaedia of the Holocaust*, p. 80 (AA. VV., 4 vols., Israel Gutman [ed.], Nueva York, Macmillan, 1990).

[4] "Furthermore, her account was written in a tone that Gershom Scholem, eminent Jewish scholar and an old friend of hers, characterized in a letter to her as 'heartless, frequently almost sneering and malicious'." Lucy Dawidowicz, *The Holocaust and Historians*, Cambridge, Harvard University Press, 1981, p. 137.

[5] Raúl Hilberg, *The Destruction of the European Jews,* Londres, W. H. Allen, 1961. Versión en español: *La destrucción de los judíos europeos*, Cristina Piña Aldao [trad.], Madrid, Akal, 2005.

[6] "There would have been chaos and plenty of misery but the total number of victims would hardly have been between four and a half and six million people." H. Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, p. 125. *Vid.*, también, Richard Cohen, *Encyclopaedia of the Holocaust*, p. 80.

ficarse y de disolver cualquier forma de responsabilidad en la maquinaria del sistema totalitario: en última instancia, tales tesis le caían de perlas al mundo entero. Los historiadores alemanes, por ejemplo, no hicieron nada por comprender los acontecimientos históricos del periodo, sino hasta varias décadas más tarde. Así pues, los especialistas, que parecían no investigar nada, no aportaban más que prejuicios. No obstante, también hubo quienes condenaron la falta de respeto de Arendt para con las víctimas, señalando que, en su texto, no quedaba claro lo que significaba ser víctima o ser victimario. Varios críticos hicieron notar la imperiosa necesidad de un estudio más profundo sobre lo sucedido durante el Holocausto, ya que, de otra forma, las interpretaciones podían acabar siendo, sin saberlo, ecos del propio nazismo, reiteraciones de una ideología que responsabilizaba a los judíos y fortalecía la irresponsabilidad del mundo y la culpabilidad de un ente abstracto llamado "totalitarismo". Pero las grandes reacciones ante la manera en que Arendt reportó el juicio de Eichmann en Jerusalén provinieron, sobre todo, de los propios sobrevivientes.[7]

En su informe, Arendt había creado una imagen de Eichmann tan banal como cándida. Aparentemente, Eichmann no era más que un tipo ordinario que no albergaba odio hacia los judíos, sino que se limitó a llevar a cabo órdenes de sus superiores. Sin embargo, un breve repaso a su trayectoria aporta elementos indispensables de análisis.[8] Luego de no terminar los estudios de educación media superior, Eichmann se trasladó a Linz, Austria, donde conoció a Ernest Kaltenbrunner, quien lo convenció de alistarse en el Partido Nacional Socialista Austriaco y en las SS (*Schutzstaffel*), la organización político-militar nazi. Eichmann se mudó a Alemania y comenzó su entrenamiento en Dachau para, efectivamente, unirse a dichas agrupaciones. En octubre de 1934, comenzó a trabajar en el Servicio de Seguridad o SD (*Sicherheit Dienst*), de Reinhard Heydrich. Al año siguiente, fue nombrado jefe de la Sección de Judíos —denominada *Jewish Question* o Cuestión Judía por los propios nazis—. Eichmann se referiría a este cargo como "la misión de su vida". Tres años más tarde, en 1938, fue enviado a Austria para encargarse de las deportaciones, con todos los procedimientos previos que estas acciones implicaban. En septiembre de 1939, Heinrich Himmler creó la RSHA (*Reichsicherheitshauptamt*, una organización que agrupaba las SS y el SD), donde Eichmann se desempeñó como oficial de la sección IV B 4. Al año siguiente, jugaría un rol central en las deportaciones a Polonia, específicamente en el diseño del Plan Nisko-Lublín, primer paso de la Solución Final, que amplió las operaciones

[7] Para conocer estar reacciones con mayor detalle, *vid.* la bibliografía que aporta Richard Cohen en *Encyclopaedia of the Holocaust*.

[8] *Cfr. Encyclopaedia of the Holocaust*, especialmente, pp. 426 y *ss*.

de deportación en Praga, Bohemia, Moravia e incluso Viena. Al acercarse el momento de implementar la llamada Solución Final, es decir, cuando estalló la guerra con la Unión Soviética, la importancia de Eichmann devendría capital. En 1941, cercó a los judíos para enviarlos al exterminio en el Este. Por órdenes de Heydrich, preparó la Conferencia de Wansee. Además, participó en el montaje ante la Cruz Roja en Theresienstadt, se hizo cargo personalmente de las deportaciones en Hungría y participó en las marchas de la muerte hacia Austria. Al finalizar la guerra, escapó a Argentina, como otros, con ayuda del Vaticano.

A finales de 1960, el primer ministro israelí, David Ben-Gurión, anunció a su pueblo la captura de Adolf Eichmann en Argentina. Ya en Israel, en abril de 1961, Eichmann se presentó ante el tribunal presidido por el juez Moshe Landau. La investigación concluiría el 21 de febrero de 1961, y la sentencia a muerte, dictada el 15 de diciembre de ese mismo año, no se haría efectiva sino hasta mayo de 1962. Al terminar el juicio, el fiscal general Gideon Hausner firmó la acusación: crímenes contra el pueblo judío, crímenes contra la humanidad, crímenes de guerra y pertenencia a una organización criminal. Durante los meses que duró el proceso, se presentaron más de cien testigos y 16 000 documentos, muchos de los cuales llevaban la firma del propio Eichmann. A partir de los testimonios de las víctimas judías, también se investigaron sus crímenes contra el pueblo gitano. Ésa fue la primera vez que el Holocausto se expuso con cierto detalle ante cuerpos judiciales y despertó el interés de la opinión pública internacional. Por vez primera, el mundo y los medios de comunicación se vieron obligados a centrar su atención en el tema del Holocausto: no había forma de seguir mirando hacia otro lado. El juicio a Eichmann simbolizó un pequeño comienzo en la impartición de justicia histórica y un primer paso en el acopio de mayor información para que todos los involucrados enfrentaran su responsabilidad.[9]

La defensa no aportó ninguna prueba que intentara mostrar la inocencia de Eichmann, sino que se propuso minimizar su papel; es decir, desestimar las acciones a cargo de su oficina de cara a la enorme maquinaria del sistema nazi. De esta manera, se pretendía demostrar que Eichmann no tenía elección, que no podía sino cumplir órdenes. Sin embargo, la estrategia de la defensa contradecía las declaraciones del propio Eichmann, quien afirmaba que cumplir con su deber le brindaba una gran satisfacción. "Lo que no puede ponerse en duda —afirma Leni Yahil— es que Eichmann sirvió al programa nazi para el exterminio del pueblo judío con entusiasmo y eficiencia."[10] Yehuda Bauer, por su parte, cita las declaraciones de

[9] *Cfr. Encyclopaedia of the Holocaust*, especialmente, pp. 428 y *ss*.

[10] Leni Yahil, en *Encyclopaedia of the Holocaust*, p. 426.

Eichmann cuando éste dice que su trabajo le fascinaba y que lamentaba no haber podido asesinar a los once millones de judíos, ya que, de haber sido así, todo estaría bien: se habría destruido al enemigo. Eichmann diría: por fin lo habríamos logrado.[11] Todo esto habla de un feroz antisemitismo, contrario a la imagen del tipo ordinario que Arendt había creado. Lo que la autora no supo distinguir fue la actitud de Eichmann durante el juicio y el papel que realmente jugó en el exterminio.

El informe de Arendt carece de una noción adecuada del horizonte cultural, pues plantea una sola opción: ser nazi inevitablemente. Arendt parece moverse en el marco de un determinismo cultural donde la sociedad va sólo en una dirección y tiene un solo contexto, donde no puede elegirse otra cosa, como si Eichmann y otros no hubieran podido sino seguir órdenes, como si no hubiesen tenido capacidad de decisión, de duda, de crítica. Pero el hecho de que otros demostraran esas capacidades habla de un horizonte plural que da lugar a diferentes posibilidades de elección, un horizonte que no es unívoco ni tampoco determinante de forma absoluta. En la cultura de la época, pues, también había otros horizontes configurantes. Asimismo, la afirmación de un horizonte cultural unívoco se contradice con la negación de las motivaciones antisemitas. En la medida en que el antisemitismo es un elemento constitutivo del nazismo, si hemos de creer que Eichmann era inevitablemente nazi, habría debido ser necesariamente antisemita. Aquí, surgen nuevas imprecisiones. En su libro, Arendt identifica sin más el nazismo y el totalitarismo, planteando así una generalización peligrosa y frívola que le quita al nazismo el componente del exterminio racial. Desde su punto de vista, el nazismo llevó el totalitarismo a Alemania, y no a la inversa. Además, la llegada al poder del nazismo era, para la filósofa, el producto de una sociedad entregada al mal. Lo que resulta curioso es que Arendt nunca habló de la responsabilidad de la sociedad alemana ni tampoco conminó a esa sociedad a enfrentar su papel en la historia reciente. De manera irónica, es quizá sólo en el contexto de una sociedad a la que no se le atribuyó responsabilidad alguna donde Eichmann podría ser calificado como uno de esos "alemanes corrientes", no en el sentido en que Arendt lo señalara, sino tal como lo describió Daniel Goldhagen.[12]

Y es que, en su libro, Arendt tomó el camino inverso al de la investigación histórica seria: en lugar de empezar por la información y la investi-

[11] Yehuda Bauer, *Rethinking the Holocaust*, New Haven, Yale University Press, 2001, p. 227.

[12] *Cfr*. Daniel Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1996. Versión en español: *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*, Jordi Fibla [trad.], Madrid, Taurus, 1998.

gación, seguir con el análisis y finalmente concluir, ella tenía listos ya, desde el comienzo, grandes generalizaciones y juicios morales. Arendt ni siquiera constató los datos históricos que reportaba en *La banalidad del mal*. Por ello, en su historia del totalitarismo, cometió muchos errores al momento de analizar la estructura e historia del nazismo. La historiadora Lucy Dawidowicz —una de las mayores especialistas en el tema del Holocausto, crítica de posturas como la de Arno J. Mayer, Ernst Nolte y la propia Hannah Arendt, que terminan por replicar el discurso nazi— ha señalado estas fallas con toda claridad. El libro de Arendt, afirma Dawidowicz, no es un libro de investigación histórica, sino una discusión sobre el bien y el mal, sobre la responsabilidad moral. Pero ¿cómo discutir sobre el bien y el mal prescindiendo de la investigación histórica?

Hannah Arendt sabía —ella misma lo afirmó en *Los orígenes del totalitarismo*— que lo que intentan las ideologías totalitarias "no es la transformación del mundo exterior o la transmutación revolucionaria de la sociedad, sino la transformación de la misma naturaleza humana. Los campos de concentración son los laboratorios donde se prueban los cambios en la naturaleza humana, y su ignominia no afecta sólo a sus internados [...] afecta a todos los hombres".[13] Su misma postura la había empujado a llamar al mundo entero a realizar un examen de conciencia por las cargas históricas del siglo XX. Y, sin embargo, Arendt parece no haber tomado en cuenta sus propios planteamientos al momento de emitir juicios. Por ejemplo, Arendt sabía poco o nada sobre el funcionamiento de los *Judenräte*.

> Lo que resultaba aún más desconcertante [señala Dawidowicz] era la incapacidad de la señora Arendt para considerar un tema de interés relevante y fundamental, en particular para una filósofa política: los límites de la libertad y el funcionamiento de la necesidad bajo condiciones de persecución extrema. Una discusión de esta naturaleza podría haber dado paso a una mejor comprensión sobre el predicamento moral en el que se hallaban los funcionarios de los *Judenräte*.[14]

Si bien es cierto que para 1961 no había suficiente información específica sobre los Consejos Judíos, sí había mucha del contexto histórico que podría haber dado a Arendt los elementos suficientes para no realizar las

[13] H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 556.

[14] "What was additionally perplexing was Miss Arendt's failure to give consideration to a subject of relevant and fundamental concern, particularly to a political philosopher: the limits of freedom and the operation of necessity under conditions of extreme persecution. Such a discussion might have yielded more understanding of the moral predicament in which the officials of the *Judenräte* found themselves." L. Dawidowicz, *op. cit.*, pp. 137-138.

afirmaciones acusatorias que aparecen en su libro. Pero las fuentes de su investigación eran muy secundarias y muchas de ellas incluso cuestionables y mal sustentadas. A decir verdad, Arendt ni siquiera fue capaz de apuntar que los *Judenräte* formaban parte de la estrategia nazi y que fueron creados con la intención de culparlos a ellos en caso de perder la guerra. Al acusar a los Consejos Judíos ni más ni menos que de "colaboración", Arendt no hacía sino replicar la ideología nazi, no hacía sino decir —tal como el nazismo lo había calculado— que los judíos fueron como borregos al matadero. Esto no sólo pone en evidencia la ignorancia de Arendt en materia de historia y de investigación histórica, sino que pone de manifiesto la forma en que su aproximación al tema del Holocausto esquivaba las preguntas sobre la verdadera colaboración, esa que nadie veía, que nadie quería ver: la de toda Europa con el nazismo, la del mundo con Europa.

Tal fue el efecto de lo dicho por la filósofa que, como apunta Dawidowicz, Yad Vashem y YIVO (Institute for Jewish Research) se lanzaron a recabar toda la información sobre los *Judenräte* y a realizar investigaciones serias y muy bien documentadas. Un ejemplo lo constituye el trabajo de Jacob Robinson, quien se encargó de señalar los graves errores, las malas interpretaciones y las confusiones de Arendt.[15] Es cierto que "ninguna de estas investigaciones se había llevado a cabo cuando Hannah Arendt publicó su libro sobre el juicio a Eichmann", pero es igualmente cierto que ahí, tal como lo dice Dawidowicz, "ella hacía la monstruosa y totalmente infundada acusación de que 'allí donde vivieran judíos existían entre ellos líderes reconocidos, y estos líderes, casi sin excepción, cooperaron con los nazis de una manera u otra, por una razón u otra'".[16]

Pero lo que resulta realmente preocupante es que Arendt sí disponía del material necesario. Es cierto que dicho material era aún precario, que no estaba clasificado, que no había sido estudiado en su mayoría y que no era tan abundante. Sin embargo, la documentación con que se contaba podría haberle dado elementos suficientes para no cometer faltas de tal gravedad. Parte de los archivos *Oneg Shabbat* se descubrió en 1950, de modo que Arendt pudo tener acceso a la información necesaria para hacer una evaluación más consecuente de los *Judenräte*. Para esa fecha, también se conocía ya el diario de Czerniakov y se disponía de las crónicas de Bialystok y Lublín. Eran, pues, los propios judíos quienes, con sus cróni-

[15] *Cfr*. L. Dawidowicz, *op. cit.*, p. 138.

[16] "None of this research had been done when Hannah Arendt published her book on the Eichmannn trial, in which she made the monstrous and altogether unfounded charge that 'wherever Jews lived, there were recognized Jewish leaders, and this leadership, almost without exception, cooperated in one way or another, for one reason or another, with the Nazis'." L. Dawidowicz, *op. cit.*, p. 137.

cas, proporcionaban una narrativa histórica, política, social, etcétera, que permitía comprender esa estructura creada por el propio nazismo: el *Judenrät*. Para el momento en que Arendt escribía, comenzó a hablarse, además, de los levantamientos judíos como el del gueto de Varsovia. La autora de *Eichmann en Jerusalén* tenía noticia de esto, pero queda muy claro que no entendió el significado de éste y de muchos otros levantamientos que ya estaban documentados.[17] Lo mismo ocurría con el tema de los *Sonderkommandos*, sobre los que Arendt tenía una idea totalmente desinformada, a pesar de lo que ya se sabía en su momento. Para 1961, se tenía documentado, entre otros, el levantamiento del *Sonderkommando* de Auschwitz el 14 de octubre de 1944. Víctimas, testigos y sobrevivientes habían proporcionado información clara y datos precisos que daban cuenta de la revuelta. Pero, pese a todo, Arendt no registró ninguna de sus comunicaciones. No cabe, en consecuencia, ninguna forma de exculpación. Es muy claro que las víctimas tenían mucha más información y perspectiva histórica que la propia Arendt.

Resulta igualmente sorprendente, por ejemplo, que en su estudio previo sobre el totalitarismo Arendt haya acudido a las obras de David Rousset (*The Other Kingdom* y *Les jours de notro mort*), que salieron a la luz desde 1947 en Nueva York y París, respectivamente, y que no haya recurrido a esa comprensión del exterminio en su evaluación de los distintos aspectos del juicio a Eichmann. En su trabajo previo, Arendt afirmaba que "el terror impone el olvido. Aquí [en los campos de concentración y exterminio] el homicidio es [...] impersonal [...] Cualquiera puede morir [...] David Rousset tituló su relato sobre el periodo pasado en un campo de concentración alemán *Les jours de notre mort* y, desde luego, sucede como si existiera una posibilidad de dar permanencia al mismo proceso de morir y de imponer una condición en la que, tanto la muerte como la vida, son efectivamente obstruidas por igual".[18]

Contar con esta claridad respecto de la naturaleza del exterminio y, a la vez, pasar por alto la documentación testimonial no sólo da cuenta de inconsistencias y contradicciones que de manera necesaria ponen en cuestión los juicios morales de Arendt, sino que replica el olvido mismo, la permanencia de la muerte, de los que Arendt habla.

No se trata aquí de negar que Hannah Arendt sea una autora de gran altura, sino de señalar la importancia que reviste discutir algunas de las críticas que se le han hecho de forma permanente y consensuada, fundamentalmente en torno de sus consideraciones sobre el Holocausto. Cuan-

[17] Para una detallada documentación sobre el tema, *vid.* la bibliografía que proporciona Gabriel Bach, en *Encyclopaedia of the Holocaust*.

[18] H. Arendt, *Los orígenes de totalitarismo*, p. 539.

do se tiene un afán reflexivo al estudiar la obra de un autor, la crítica es un deber, una obligación, y no un mero ejercicio conceptual. Y cuando digo una obligación quiero decir también que lo menos que hay en estas críticas a Arendt es mala fe. Sus aportes en lo referente a los campos de concentración y los campos de exterminio en *Los orígenes del totalitarismo* son, sin duda, de gran valor y relevancia. Arendt supo ver que los campos fueron la institución capital del poder totalitario. "La inutilidad de los campos, su antiutilidad cínicamente reconocida —afirmaba— es sólo aparente. En realidad son más esenciales para la preservación del poder del régimen que cualquiera de sus otras instituciones. Sin los campos de concentración, sin el indefinido temor que inspiran [...] un estado totalitario no puede ni inspirar en el fanatismo a unidades selectas, ni mantener a todo un pueblo en la completa apatía."[19] El experimento de dominación total en los campos, que conllevaba el poder sobre la vida y la muerte, la falta de todo límite legal, la aversión incluso a lo jurídico, y la imposición de lo político basado en la ideología *Völkisch* —que coloca la raza en el lugar del Estado—, todo ello constituyó el núcleo del nazismo. David Bankier e Israel Gutman mencionan que éste sería uno de los grandes aciertos de la historia del totalitarismo de Arendt: el haber sabido identificar el rechazo de estos regímenes a los límites de la acción política y su objetivo de transformar la ley en decreto.[20]

Justamente esta acertada idea era la que podía llevar a Arendt, diez años antes, a concluir que la aparición de los campos es "la aparición de un mal radical, anteriormente desconocido por nosotros [...] No existen paralelos para la vida en los campos de concentración. Su horror nunca puede ser abarcado completamente por la imaginación por la simple razón de que permanecen al margen de la vida y de la muerte. Nunca puede ser totalmente descrito".[21] El desafío que planteaba el juicio a Eichmann era el desafío de enfrentarse al universo concentracionario en un marco jurídico y con el testimonio de aquellos que habían sobrevivido a la experiencia. Arendt misma se preguntaba cómo sería eso posible: "En la experiencia presente o recibida tratamos de comprender elementos que simplemente superan nuestra capacidad de comprensión —escribía en 1951—. Tratamos de clasificar como criminal algo para lo que, como todos sentimos, no había sido concebida semejante categoría. ¿Qué significado tiene el

[19] H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 553.

[20] David Bankier e Israel Gutman, *Nazi Europe and the Final Solution*, Jerusalén, Yad Vashem/Berghanh Books, 2009, p. 89. Versión en español: *La Europa nazi y la solución final*, Daniel Sarasola [trad.], Madrid, Losada, 2005.

[21] H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 539.

concepto de asesinato cuando nos enfrentamos con la producción en masa de cadáveres?"[22]

Sin embargo, en *Eichmann en Jerusalén* (e incluso en otros lugares de *Los orígenes del totalitarismo*, *La condición humana*, *Escritos judíos* y *Thinking and Moral Considerations*), Arendt parecía haber olvidado o no haber comprendido el alcance de estos planteamientos. Así como en ciertos temas acertó, en otros se equivocó rotundamente. El consenso en torno de ello es sólido y, en general, compartido. En este sentido, las anteriores no son las críticas que yo hago en mi persona, sino las que se han hecho desde hace sesenta años a Arendt. Todo autor tiene sus aciertos y sus desaciertos, pero hay errores que son inocentes, meramente formales e intrascendentes, que no tienen consecuencias, y hay errores cuyos peligros son enormes y cuya gravedad es letal, como por ejemplo, volver a humillar a una víctima, volver a ultrajarla después del ultraje. Eso es peligroso y tiene consecuencias. Arendt era alguien que sabía que lo peor que un ser humano puede infligir a otro no es la muerte. Ella misma había dicho que "el asesino deja un cadáver tras de sí y no pretende que su víctima no haya existido nunca; si borra todos los rastros son los de su propia identidad, y no los del recuerdo del dolor de las personas que amaban a la víctima; destruye una vida, pero no destruye el hecho de la misma existencia [...] Los nazis [trataron] a la gente como si nunca hubiera existido".[23] La irresponsabilidad de Arendt al omitir información a la que pudo tener acceso, su superficialidad al tratar el Holocausto, su falta de documentación, de datos, de fuentes, de conocimiento histórico, de consistencia en la investigación, la llevó a hacer una reflexión descuidada. La gravedad de proceder así, sin contar con el conocimiento ni la investigación histórica necesarios, estriba en que el resultado no se detiene en los conceptos, sino que alcanza las acciones. Las libertades teóricas y las ligerezas conceptuales, la reflexión sin bases, no pueden pasarse por alto cuando se trata nada más y nada menos que de pensar un exterminio. Hoy por hoy, resulta imprescindible volver a reflexionar sobre su noción de "banalidad", de "mal" y, en última instancia, "banalidad del mal" con una mirada verdaderamente crítica.

[22] *Ibidem*, p. 536.
[23] H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 538.

UNA VISIÓN DE LA RESPONSABILIDAD DESDE LA VÍCTIMA

RÉPLICA A "LA POLÉMICA ARENDT: SUS CONSIDERACIONES EN TORNO DEL HOLOCAUSTO", DE GRETA RIVARA

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes*

> Entre paréntesis, nunca me ha gustado la palabra "Holocausto". No me parece un término apropiado, es retórico y, sobre todo, erróneo. Representó un punto de no retorno en términos de proporciones, sobre todo de recursos, porque por primera vez en tiempos recientes el antisemitismo se convirtió en un proyecto planificado, organizado a nivel de Estado, no por influjo de un consenso tácito, como había ocurrido en la Rusia de los zares; esto, en cambio, era un acto de voluntad. No había escapatoria posible, toda Europa se convirtió en una enorme trampa, esto fue lo novedoso y lo que determinó para los judíos un profundo cambio, no solamente en Europa sino también para la comunidad judía en Estados Unidos y para los judíos del mundo entero.
>
> *Primo Levi*

El texto de Greta Rivara, "La polémica Arendt: sus consideraciones en torno del Holocausto", fue nutrido —destaca la autora— por dos vertientes principales: la percepción de Arendt sobre Eichmann, por una parte, y su representación del comportamiento judío, especialmente referido a los Consejos Judíos en lo que consideró sus acciones y omisiones, ya fuera como cómplices activos o pasivos y silenciosos, pero con cierto grado de colaboración en uno u otro caso, por otra.

* Dirección Divisional de Programas Directivos y Posgrados, Universidad Intercontinental, México.

En lo correspondiente al primer punto, la percepción sobre Eichmann, hay un aspecto principal que se destaca en la presente crítica: una interpretación del individuo que se conciba como parte de una maquinaria necesariamente lleva a eludir cualquier forma de responsabilidad en la maquinaria del sistema. Así, afirma: "Arendt parece moverse en el marco de un determinismo cultural donde la sociedad va sólo en una dirección y tiene un solo contexto, donde no se puede elegir otra cosa, como si Eichmann y otros no hubieran podido sino seguir órdenes, como si no hubiesen tenido capacidad de decisión, de duda, de crítica". Es éste uno de los elementos centrales en el artículo de Rivara y alude directamente a la responsabilidad.

En el texto se apunta que las grandes reacciones ante la manera en que Arendt reportó el juicio de Eichmann en Jerusalén provinieron, sobre todo, de los propios sobrevivientes.

En este sentido me parece excelente el epígrafe escogido de Hannah Arendt en una carta a Karl Jaspers: "No existe un castigo apropiado para estos crímenes [...] esta clase de culpa, en contraste con toda culpa criminal, sobrepasa y destruye todo sistema legal y de justicia [...] y lo mismo que esta culpa no es humana, la inocencia de las víctimas tampoco. Nunca ningún ser humano podrá ser tan inocente como lo fueron las víctimas frente a las cámaras de gas [...] Esta clase de culpa [...] sobrepasa todo crimen".[1]

En este sentido, comulga con lo expresado por Primo Levi en su poema *Si esto es un hombre:*

Los que vivís seguros
En vuestras casas caldeadas
Los que os encontráis, al volver por la tarde,
La comida caliente y los rostros amigos:
Considerad si es un hombre
Quien trabaja en el fango
Quien no conoce la paz
Quien lucha por la mitad de un panecillo
Quien muere por un sí o por un no.
Considerad si es una mujer
Quien no tiene cabellos ni nombre
Ni fuerzas para recordarlo
Vacía la mirada y frío el regazo
Como una rana invernal.

---

[1] Hannah Arendt, en una carta a Karl Jaspers, *Encyclopaedia of the Holocaust*, Israel Gutman [ed.], Nueva York: Macmillan, 1990, I, 118. (Citada por la autora del texto comentado).

Pensad que esto ha sucedido:
Os encomiendo estas palabras.
Grabadlas en vuestros corazones
Al estar en casa, al ir por la calle,
Al acostaros, al levantaros;
Repetídselas a vuestros hijos.
O que vuestra casa se derrumbe,
La enfermedad os imposibilite,
Vuestros descendientes os vuelvan el rostro.[2]

También Emmanuel Lévinas, ante pregunta expresa en entrevista con Bertrand Révillon: "Como filósofo judío, ¿qué piensa del proceso Barbie?"[3], respondió:

Para mí se trata del orden de lo horrible. Horror que no podría ser ni olvidado, ni reparado por castigo alguno, eso está claro. ¿Límite de la responsabilidad? Hay en esta certeza un trastorno —no porque sean vanas— de una buena parte de nuestras meditaciones escatológicas, judías y no judías. Pero este proceso, más horrible que cualquier sanción, no debería desarrollarse como lo hace. Hace falta llegar a dicho juicio sin banalizar, mediante el formalismo y los inevitables artificios jurídicos, el horror en sus dimensiones apocalípticas.[4]

En todo caso, se trata de regresar a la víctima y su situación; recordemos las palabras de Elie Wiesel en *Noche*:

Nunca olvidaré aquella noche, la primera noche en el campo de concentración, que convirtió mi vida en una larga noche, siete veces maldita y siete veces marcada. Nunca olvidaré aquel humo. Nunca olvidaré las caritas de los niños cuyos cuerpos vi convertirse en espirales de humo bajo un cielo azul y silencioso. Nunca olvidaré aquellas llamas que consumieron mi fe para siempre. Nunca olvidaré aquel silencio nocturno que me privó por toda la eternidad del deseo de vivir. Nunca olvidaré aquellos momentos que asesinaron a mi Dios y a mi alma y convirtieron mis sueños en cenizas. Nunca

[2] Primo Levi, *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnick Editores, 2001, p. 12.

[3] Se trata de Klaus Barbie, un jefe de la Gestapo durante el nazismo, que fue detenido en Bolivia en 1986 y juzgado en Francia en 1987. Barbie fue responsable de más de cuatro mil muertes y siete mil deportaciones.

[4] Emmanuel Lévinas, *Los imprevistos de la historia*, Salamanca, Sígueme, 2006, pp. 195.

> olvidaría todo eso, aun cuando estuviese condenado a vivir tanto como el mismo Dios. Nunca.[5]

Esa situación de la víctima pertenece a un lugar y un tiempo inaccesibles para el espectador, como cuando Levi trata de explicar su llegada a Auschwitz:

> Era... ¿cómo decir? Era lunarmente diferente, era de noche; era el final de cinco días de viaje calamitoso, durante el cual varias personas habían muerto en el vagón, era la llegada a un lugar del que no comprendíamos la lengua y todavía menos su razón de ser. Había unos letreros insensatos: una ducha, un lado limpio, un lado sucio y un lado limpio. Nadie nos explicaba nada o bien nos hablaban en yiddish o en polaco, y nosotros no comprendíamos nada. Es una experiencia realmente alienadora. Teníamos la impresión de hallarnos en medio de un ataque de locura, de estar..., de haber perdido la posibilidad misma de razonar. No, ya no razonábamos. […] Yo recorrí estos campos como un ser a la deriva, como una persona desesperada y perdida, en busca de un baricentro, de cualquiera que fuera capaz de acogerme. Era verdaderamente la desolación hecha paisaje.[6]

No en vano la polémica y las reacciones debían provenir de los sobrevivientes, de aquellos que, en el esfuerzo cotidiano, tuvieron que reconstruirse y reinterpretarse a partir de los despojos de su antigua condición (antes de ser violentados). ¿Por qué aceptar desde esta situación penosa y dolorosa la posible reivindicación de quien los puso en aquella situación?

Greta Rivara señala lo siguiente:

> Arendt era alguien que sabía que lo peor que un ser humano le puede infligir a otro no es la muerte. Ella misma había dicho que "el asesino deja un cadáver tras de sí y no pretende que su víctima no haya existido nunca; si borra todos los rastros son los de su propia identidad, y no los del recuerdo del dolor de las personas que amaban a la víctima; destruye una vida, pero no destruye el hecho de la misma existencia […] Los nazis [trataron] a la gente como si nunca hubiera existido."[7]

[5] Elie Wiesel, en Sheila Cassidy, *La Gente del Viernes Santo*, Santander, Sal Terrae, 1992, p. 14.

[6] Primo Levi, "Regreso a Auschwitz. Entrevista a Primo Levi por Marco Belpoliti" [trad. de Ana Nuño], *Letras Libres,* núm. 48, septiembre 2005 [en línea], <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/regreso-auschwitz>

[7] H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* [trad. de Guillermo Solana], Barcelona, Planeta, 1994, p. 538, cit. por la autora de artículo aquí comentado.

Concuerda este parecer citado de Arendt, con lo expresado por Primo Levi cuando, en una entrevista, se le preguntó: "¿piensa usted que es posible lograr el aniquilamiento de la humanidad del hombre?", ante lo cual respondió:

> ¡Desde luego que sí! ¡Y de qué manera! Me atrevería incluso a decir que lo característico del *Lager* nazi —no sabría decir en el caso de los otros porque no los conozco, quizás los campos rusos son distintos— es la reducción a la nada de la personalidad del hombre, tanto interiormente como exteriormente, y no sólo la del prisionero sino también la del guarda del *Lager,* él también pierde su humanidad; sus rutas divergen, pero el resultado es el mismo.[8]

Hay una clara distinción que debemos considerar, y básicamente se realiza en el texto que comentamos: la víctima y el agresor se distancian abismalmente.

En cuanto a la víctima, algo que se destaca en el texto de Rivara, y con lo que estoy totalmente de acuerdo, es la historicidad y la experiencia concreta narradas por la propia víctima. Sin trivialización, sin conceptualización, sin interpretaciones externas de espectadores no tocados en carne viva por esa experiencia concreta, de tal forma que no se usurpe esa experiencia vital devastadora para construir un campo teórico donde se pierde el rostro concreto. Si se pierde el rostro, se pierde la verdadera dimensión de este problema, tal como irrumpió en la historia en ese momento concreto dejando pasmada a la sociedad occidental al revelársele esta faceta "inesperada" de sí misma.

Por su lado, el agresor sigue otra lógica; en específico, este tipo de agresor nazi, con sus características peculiares —representado en Eichmann—, es un individuo que llama la atención por su lógica, estructurada y coherente razón instrumental, que no encuentra obstáculo alguno en el rostro ajeno, para cumplir también instrumentalmente con su objetivo. El problema de fondo que trata Arendt en relación con este punto es la pregunta acerca de si el contexto peculiar, concreto, del agresor, le exime de responsabilidad.

La distinción entre las lógicas operantes en la víctima y el agresor, me lleva de inmediato a Walter Benjamin, cuando, en su narración del *Angelus Novus,*[9] describe ese viento huracanado que acumula sin cesar ruina sobre ruina. Sin embargo, no ve ruinas, sino una consecución natural, lógica y ordenada de acontecimientos normales. Por su parte, en la misma escena,

[8] *Cfr.* Walter Benjamin, *Ensayos escogidos,* México, Ediciones Coyoacán, 2006, p. 69.

[9] P. Levi, *op. cit.*

el ángel —impotente con las alas plegadas por ese viento— ve la desgracia que hay en aquello, pero no puede repararlo.

Así pues, aunque hasta este punto no he expresado discrepancia con los planteamientos de la autora, me parece que expresar tajantemente que la forma como Arendt abordó el problema e interpretó los acontecimientos en derredor del Holocausto, sea irresponsable y trivial, es arriesgado. Aunque, como bien lo señala, no es sólo ella, sino una línea de pensadores que desde los sesenta han venido profundizando en esta cuestión.

El meollo del asunto lo constituye la "banalidad del mal", mediante la cual se presenta a Eichmann como un hombre normal, dice Rivara, casi "cándido", que obedece fielmente al sistema que le da cobijo, convirtiéndose en un burócrata del exterminio o un engranaje más de la maquinaria. En este sentido, este personaje —desde la perspectiva arendtiana— se constituye en un nuevo tipo de criminal que, inmerso en su entorno hasta el punto de la apatía y el aletargamiento, actúa casi sin conciencia, haciendo el mal sin tener elementos para saber que está mal. Al hablar de la banalidad del mal, Arendt se refiere a la irreflexión de quien llega a cometer crímenes como parte de la obediencia a sus tareas y funciones, lo cual no lo exime de culpa, pero sí exige un nuevo tipo de juicio para un nuevo tipo de criminal.

No me parece que esto sea una absolución que justifique al criminal, sino el reconocimiento de un horizonte nuevo de las posibilidades humanas de devastación. Por eso, una de las reflexiones más angustiantes de Arendt es la que afirma que, si todo esto fue perpetrado por gente "normal", el peligro de su reaparición en la historia permanece latente como posibilidad siempre amenazante. En este sentido, Emmanuel Lévinas apunta en *Totalidad e infinito*: "La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Pero saber o ser consciente, es tener tiempo para evitar y prevenir el momento de inhumanidad".[10]

Traer estos puntos a la discusión es valioso en sí mismo, porque permiten abrir el horizonte de interpretación frente a una realidad desbordante que nos alcanzó sin que nuestra reflexión avanzara a ese ritmo. Lo que está en el fondo de la cuestión de la banalidad del mal es la responsabilidad, sus límites y alcances en un contexto instrumental. Me parece que, en este sentido, lo expresado por Arendt indica que las condicionantes históricas no determinan mecánicamente el comportamiento de un ser humano. No está justificando al agresor, sino llamando la atención sobre la escalofriantemente difuminada línea que separa al hombre "decente y normal" de la "bestia" (como Eichmann). En este sentido, no es un diluyente de, sino

[10] E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1999, p. 216.

un llamado a la responsabilidad incesante, que peligra aún en tiempos de paz y "normalidad".

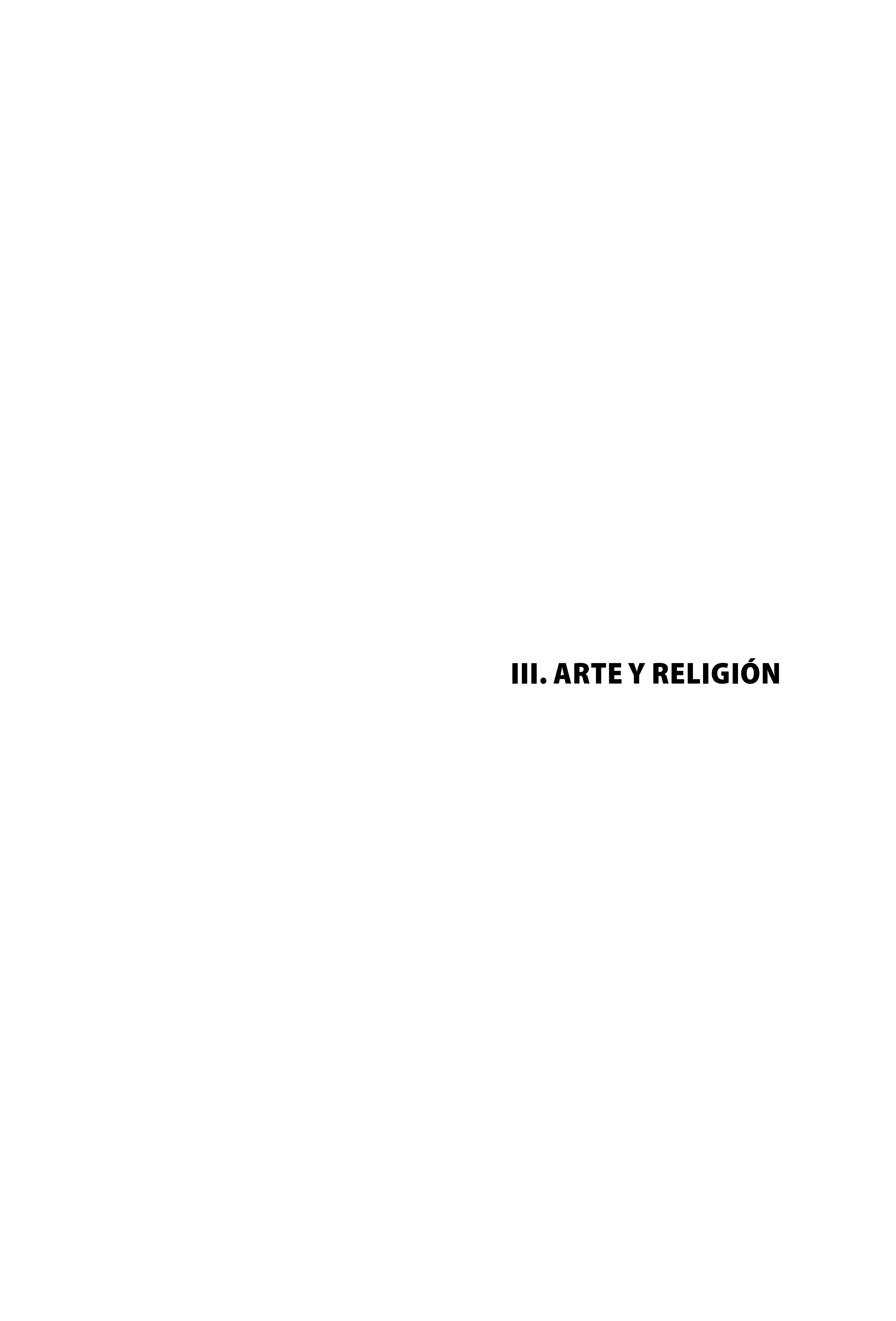
Se circunscribe así esta discusión en el proceso de reubicación de los acentos en la filosofía contemporánea que, desde Auschwitz, no pueden permanecer inamovibles, como si nada hubiera ocurrido y la reflexión filosófica pudiera seguir en la búsqueda de su elevación, perdiendo de su horizonte el rostro concreto e interpelante del Otro, cuya presencia convoca a la responsabilidad.

A partir de la crítica a la razón instrumental iniciada por la Escuela de Frankfurt, se hace evidente que esa *astucia* de la razón de la que hablan Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración*[11] es lo suficientemente hábil como para presentar de modo racional incluso lo irracional. Frente a la industrialización de la deshumanización, la institucionalización de la injusticia y la negación reiterada de la humanidad del otro hombre, enfoques de este tipo permiten pensar *de otro modo*[12] nuestra vocación filosófica frente al complejo panorama contemporáneo de intrincados mecanismos de poder político y económico que siguen generando víctimas, las cuales, como diría Ricoeur, no claman venganza sino Memoria.[13]

[11] *Cfr.* Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2004.

[12] Según la expresión de E. Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1995.

[13] *Cfr.* Paul Ricouer, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003.



III. ARTE Y RELIGIÓN

LA VERDAD DE LA VÍCTIMA. ASPECTOS MIMÉTICOS DE LA FE SEGÚN RENÉ GIRARD

Luis Fernando Rojas Balbuena*

Resumen Se analiza la propuesta humanista de René Girard, particularmente su concepción del deseo mimético —*desear lo que el otro posee*—, como una pulsión natural de la cual emerge el conflicto social. Éste será entendido como una especie de mecanismo autorregulador del sacrificio, expresado de modo ambivalente como *sagrado* y como *crimen* —donde *un inocente paga por un culpable*—. A partir de la confesión religiosa del autor, se podrá observar el núcleo de su planteamiento y la respuesta que ofrece sobre la descarga social de la violencia, entendida ahora como una absurda expresión primitiva.

Abstract This paper analyzes the humanist proposal by René Girard, particularly his theory of mimetic desire —*to desire what the other possesses*—, as a natural impulse of which social conflict emerges. This will be understood as a kind of self-regulating mechanism of sacrifice, expressed so ambivalent as *sacred* and a *crime* —where *an innocent person pays for a guilty one*—. From the author's religious confession will be able to observe the core of his approach and response he offers on the spark of social violence, understood as an absurd primitive expression.

* Universidad Pontificia de México, México.

Palabras clave
Violencia, mímesis, sacrificio, chivo expiatorio, cristianismo

Keywords
Violence, mimesis, sacrifice, scapegoat, Christianity

A lo largo de los años, la literatura occidental ha exhibido al heroísmo humano nutriéndose de la idea de crear dioses a partir de las víctimas. Referida a esa idea originaria, la época clásica exhibe un mundo presidido por la violencia; así se aprecia en los poemas épicos del ciclo troyano. La trama de la epopeya griega, narrada en *la Ilíada*, señala la cólera del invulnerable Aquiles y su deseo de venganza como el móvil que causa la muerte a la multitud de troyanos; núcleo temático que hace profundizar en la condición humana donde la propagación del crimen actúa como un calmante ante la creciente conducta instintiva que sacia su apetito violento con víctimas humanas. A través de los siglos, el paroxismo ha sido una constante en la historia; incluso las nuevas generaciones "cargan en sus hombros" el peso de una gesta violenta donde el crimen se "conquista" a través de las víctimas de injusticias sociales. Una mirada sosegada a la historia y a la realidad actual, que en muchos de los casos se torna dramática e indignante, nos hará advertir el fenómeno de la violencia que torna en nuestros días con mayor vigor y se extiende en ambientes insospechados. Hoy son considerables las múltiples situaciones, tanto a escala internacional como en nuestro país, que denuncian los niveles y los acontecimientos de barbarie: tortura, exterminio de víctimas inocentes, secuestros, homicidios y toda clase de genocidios; asimismo, se habla de un "capitalismo salvaje", de discriminaciones raciales que se polarizan en una xenofobia; el terrorismo como consecuencia natural del fundamentalismo (religioso y étnico) y así, una innumerable lista con nuevas manifestaciones de violencia que cada vez se hace más interminable a consecuencia del despliegue de la globalización y de una descomposición institucional.

Mientras la violencia global arrecia, el supuesto teórico de uno de los grandes pensadores contemporáneos surge con ahínco como un vaticinio ante la "peste" del desorden social con una propuesta más humanista, que contribuye a una nueva visión de los problemas actuales. Una reflexión fundamentada y compartida sobre estas cuestiones que son parte del drama de la existencia humana y que se hallan al centro de nuestra historia nos advierte acerca de la relación entre las instituciones sociales y la violencia. La presente reflexión se inscribe en la pretensión de mostrar los aspec-

tos más sobresalientes de la antropología religiosa de René Girard, quien ha comprendido las formas tóxicas del carácter violento de la existencia cotidiana en la solución a los conflictos humanos. La idea central en el pensamiento de Girard es el deseo de la mímesis del otro; es decir, los deseos humanos no suelen ser espontáneos y originales, sino inspirados por o imitados de otros. Esta pieza doctrinal importante conduce a la tesis de que, desde los orígenes hasta los absolutismos de nuestros días, las sociedades se fundan sobre el sacrificio de una víctima expiatoria y en la repetición ritual de ese holocausto. A través de la relectura de los textos más emblemáticos de la literatura universal, de los mitos arcaicos, cuyo lenguaje alegórico confina una realidad, y de la lectura de los evangelios en clave hermenéutica, Girard confirma su teoría del deseo como una pulsión de imitar a otros, causante de la rivalidad y de casi todos los conflictos humanos. Resulta admirable la vigencia permanente de la obra intelectual de Girard con el pensamiento contemporáneo y la temporalidad de la historia en el contexto actual sobre el mecanismo de descarga social de la violencia como una manifestación primitiva.

René Girard, un intelectual converso

Podríamos asemejar la figura de René Girard y su obra intelectual al "camino de Damasco" debido a la sazón de la búsqueda de ese momento transformador que da respuesta a sus aspiraciones y a su conversión intelectual. Para franquear la línea de un pensamiento laicista emergido de la filosofía imperante en su ambiente universitario y luego ser portavoz en el círculo de intelectuales y en la opinión pública, donde se respira fuertemente un aire anticristiano, es necesario dedicar un espacio a la reflexión de los grandes temas de las obras más destacadas y precedentes de Girard, así como considerar la labor universitaria que ha impregnado en el ambiente contemporáneo una huella imborrable. Algunos conversos franceses como Paul Claudel, Jacques Maritain y Gabriel Marcel provienen del ambiente cultural anticristiano propio del pensamiento ilustrado laicista. La primera mitad del siglo xx asevera la conversión de los ya mencionados intelectuales como de otros doctos que forman parte de la generación que oscila entre la tentación de las ideas de los regímenes totalitarios y del profundo sentimiento de pérdida que se experimenta tras la experiencia de la Segunda Guerra Mundial; así como de la aterradora aniquilación en masa de los prisioneros en los campos de concentración de Auschwitz. Sin duda, estas transformaciones tuvieron eco en el espíritu de Girard, quien se revitaliza al catolicismo proclamando una verdad para ser vivida:

> El cristianismo no es un mito como tantos otros: es invertir completamente esta perspectiva […] nos ayuda a descifrar que la verdad oculta y reprimida es otra […] ya que relata la misma escena desde la óptica de la víctima, que siempre es inocente. El cristianismo destruye, por lo tanto, aquel tipo de religión que une y alía a las personas contra víctimas arbitrarias, como han hecho siempre todas las religiones naturales, a excepción de las religiones bíblicas.[1]

Antes de ser un intelectual, Girard es un hombre que expone su credo personal a través de sus innumerables obras y, desde su confesión religiosa, es capaz de responder a las preguntas más genuinas en el campo de la antropología, la cultura y la religión; así como tomar una actitud crítica ante un cierto número de problemas actuales, principalmente aquellos que mucho tienen que ver con los mecanismos del deseo y del amor por el otro. A modo de testimonio intelectual y espiritual, Girard revela su confesión íntima con una raíz profundamente cristiana en el encuentro que tuvo con teólogos latinoamericanos en São Paulo en 1990:

> Estimo que es bueno que les diga algo sobre mi propia trayectoria: de dónde vengo, cómo las cosas fueron sucediendo en mi vida, etcétera. Es verdad, antes que nada, que me muevo sobre todo en el ámbito académico. Diría incluso que soy mucho más académico que el común de la tradición católica francesa que no es propiamente la mía. Mi madre era católica, y yo iba a misa cuando niño. Pero mi padre era anticlerical, antirreligioso. Y yo fui abandonando toda práctica religiosa desde los diez años. De los 10 a los 38 años no tuve prácticamente ningún contacto con la Iglesia. Soy un convertido, un convertido de origen católico. Estudié en colegios en los que no había educación religiosa […] Yo pertenezco a la generación de la Segunda Guerra Mundial y de la posguerra; una generación intelectual en la cual prácticamente todos sufrieron la tentación del pensamiento totalitario. Aquellos que no se deslizaron un poco en el fascismo, muchos de ellos resbalaron en el estalinismo. Los únicos que escaparon a eso fueron los que estaban ligados a aquella tradición católica de Maritain, Gilson y gente así. Esa tradición católica era acentuadamente intelectual; no obstante, influyó en un sector importante de la juventud. La JEC (Juventud Estudiantil Católica), la JOC (Juventud Obrera Católica), el movimiento ligado al "personalismo" de E. Mounier, todo eso era algo bastante fuerte cuando yo era joven. Esas cosas tuvieron ciertamente alguna influencia en mi pensamiento, y es la razón por la cual juzgué necesario recordarlas. Sin embargo, mi contacto con eso era

[1] R. Girard y Gianni Vattimo, *¿Verdad o fe débil?,* Barcelona, Paidós, 2011, pp. 37-38.

> muy débil. Porque yo, en aquel tiempo, me consideraba ateo, izquierdista, pero generalmente apolítico.[2]

La exposición del pensamiento de Girard, además de permitirnos considerar la experiencia de su conversión, es una sugerente respuesta a la inquietante realidad mundial con crisis de violencia siempre renacientes que apelan nuestra existencia y es también una toma de conciencia sobre este escenario global. Esto es lo que anima nuestro interés a resumir lo esencial de su teoría del mimetismo valorado para analizar la lógica de la violencia y la superación de la misma a partir de una reflexión profunda y compartida sobre cuestiones que procuran proyectar una humanidad renovada. La temática constante de la violencia mimética por parte de Girard es la expresión de que toda su vida ha sido una búsqueda decidida, que a su vez, es el anuncio de otra inquietud más honda que finalmente se traduce en un respeto sagrado a la Revelación y en una aceptación ortodoxa de la tradición católica.

Intuición primera: la atracción mimética

Una exposición clara de la teoría mimética nos permite comprender el mimetismo no sólo como la habilidad de asemejarse a otros o como la propiedad de adquirir el aspecto de otra cosa, afectando la percepción de terceros, sino como una pulsión mimética donde el deseo se expresa como consecuencia de la insatisfacción del ser humano, dejándose conducir por la inercia de la competencia sin advertir jamás la rivalidad que esto supone; rasgo característico de la teoría girardiana.[3] Ignorar esto equivale

[2] Hugo Assmann, *Sobre ídolos y sacrificios,* San José, Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1991, p. 51. Sobre esta cuestión, Girard describe una experiencia personal que él mismo refiere como el hecho que le hace replantearse el sentido de la existencia humana y cuestionar su indiferencia religiosa. A partir de padecer un melanoma en la frente, comienza una reflexión seria y sin prejuicios sobre la fe, que lo define hoy como un cristiano ligado a la tradición católica cuya doctrina vive ortodoxamente sin ningún tipo de resistencia intelectual. *Cfr*. Xosé Domínguez, *Personalismo terapéutico, Frankl, Rogers, Girard,* Salamanca, Fundación Emanuel Mounier, 2005, p. 18.

[3] Aunque Girard examina la visión platónica de la mímesis como un proceso de aprendizaje, iniciación y educación, va más allá al advertir la dimensión conflictiva que posee el papel imitativo de la apropiación. Al respecto, precisa: "En esta problemática platónica no se habla nunca de los comportamientos de apropiación. Pues bien, es evidente que los comportamientos de apropiación, que desempeñan un papel formidable entre los hombres lo mismo que entre todos los seres vivos, pueden muy bien ser copiados. No hay ninguna razón que los excluya; sin embargo, Platón no dice ni una palabra de ellos; y esta carencia ha llegado hasta nosotros, ya que todos sus sucesores, empezando por Aristóteles, siguieron sus

a no reconocer el carácter violento que recobra la existencia cotidiana, a pasar por alto lo absurdo de sus desenfrenos, así como la brutalidad que la caracteriza y la convierte en aterradora. Más aún, es desconocer conscientemente una problemática que no puede ser omitida, dado los efectos conflictivos que ésta produce. En ambientes actuales, donde el fenómeno de la violencia se presenta perverso y conflictivo, al grado de abandonar la esperanza de cualquier intento de reconciliación haciendo creer que se encamina hacia el abismo de la nihilidad, la propuesta de Girard produce un enorme peso que vale la pena considerarse. Basta prestar atención a la irrisión de cualquier situación violenta, por sencilla que parezca, para comprender que existe en el hombre una pulsión natural de *desear lo que el otro posee*. Nada escapa al contagio mimético. Girard dice: "Las relaciones humanas están sometidas al conflicto: tanto si hablamos de matrimonio, de amistad, de relaciones profesionales, de cuestiones de vecindad o de cohesión nacional, las relaciones humanas están siempre amenazadas".[4]

En la atracción mimética, no hay sólo un sujeto deseante y un objeto deseado, como corresponde a la estructura del deseo lineal que se expresa en la realidad sin tantas complicaciones, sino que existe un tercer elemento que es el modelo, el mediador del deseo, donde la violencia activada del rival se torna contra éste y viceversa.[5] En estos ejes teóricos se sitúan los argumentos de Girard: es el prójimo quien me inspira a desear *todo lo que es suyo.* Se trata de un deseo según el otro. En la lógica del mimetismo se sabe que aquellos que coinciden en desear lo mismo terminan por violentarse, razón por la cual se fundamenta que todo conflicto humano tiene su génesis en el deseo mimético. De ahí que las sociedades primigenias establecieron entre la colectividad tabúes para frenar la potencialidad del conflicto y regular el orden social. En efecto, el binomio de impulso y re-

pasos", René Girard, *El misterio de nuestro mundo, claves para una interpretación antropológica,* Salamanca, Sígueme, 1982, p. 18.

[4] R. Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas,* Madrid, Encuentro, 1996, p. 23.

[5] Para apuntalar la exposición que Girard hace del deseo mimético, se expresa también como deseo triangular a razón de que en la imagen de un triángulo se representa esta relación (sujeto-modelo-objeto) que se da a partir de desear algo que el otro posee. El deseo es el que transfigura su objeto y se vuelve más intenso en la medida en que el mediador se aproxima al sujeto que desea. Modelo-mediador es el que inspira al sujeto y en ocasiones se interpone entre el sujeto y el objeto deseado. El objeto puede cambiar con cada situación e incluso ser olvidado, pero la relación triangular persiste. En el proceso mimético, el objeto juega un papel secundario; lo que interesa en el deseo triangular es la relación entre el sujeto deseante y el mediador, modelo de las aspiraciones del otro, es decir, el modelo señala el objeto a desear. *Cfr.* R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca,* Barcelona, Anagrama, 1998, p. 79. *Vid.*, también, Alejandro Llano, *Deseo, violencia, sacrficio, el secreto del mito según René Girard,* Navarra, Eunsa, 2004, p. 26.

presión asevera la génesis de la cultura social y de sus orígenes violentos, y constituyen la fuente de argumentación de la propuesta de Girard.

Contrario a la teoría freudiana que postula el incesto y el parricidio como una "herencia arcaica" de la evolución cultural, Girard encuentra en la *atracción mimética* los orígenes de la cultura y, en el *mecanismo victimario,* el acontecimiento que repara el orden social.[6] No es la libido o el carácter pansexual el que orienta el comportamiento del hombre ni tampoco la que resuelve el conflicto de las tendencias opuestas; es la *competencia* la que origina la rivalidad mimética. De esta manera, Girard transporta el mimetismo al origen de la cultura humana y explica cómo "desde un principio toda sociedad se vio enfrentada con la competencia desenfrenada que se hacen naturalmente los hombres para poseer los mismos objetos [...] si se quiere evitar que cada uno se convierta en enemigo de otro a fuerza de parecérsele, hay que identificar el adversario y suprimirlo, en la realidad o simbólicamente".[7] Lo anteriormente expuesto alude principalmente a cuestiones un tanto complicadas, puesto que hay una tradición de fondo que respalda lo planteado, pero también apunta a aspectos importantes como la sacralización, traducida en prohibiciones, que ha contribuido en gran parte a no reconocer la presencia de lo irracional en las relaciones humanas. Ésta es, precisamente, la pretensión de Girard al pronunciarse en favor de una tesis donde pone en tela de juicio algunos razonamientos, sobre todo aquellos que ignoran el papel fundador de la religión. Se trata, pues, de una antropología religiosa que se pronuncia escandalosa en una cultura dominante donde el aspecto religioso es menospreciado al grado de considerar el dato de la *Revelación* como un mito semejante a otros.

La teoría de lo sagrado

De entrada, hemos de señalar que la teoría mimética se engrosa con la atención especial y relevante por parte de Girard al presentar la importancia cultural del sacrificio para luego encaminarse al desvelamiento del mecanismo violento y su rechazo. Girard se remonta hasta la génesis de la historia de las culturas y de las religiones para indicar que en el origen de la cultura humana está el sacrificio. A partir de este aspecto, descubre que el sacrificio está realmente relacionado con todos los aspectos de la existencia huma-

[6] Para Girard, la palabra mecanismo se emplea "para señalar la naturaleza automática del proceso y de sus resultados, así como la incomprensión e incluso la inconsciencia de quienes participan en él", R. Girard, *Veo a Satán caer como relámpago,* Barcelona, Anagrama, 2002, p. 48.

[7] Jean-Marie Domenach, *Encuesta sobre las ideas,* Buenos Aires, Emecé, 1984, p. 153.

na y lo confirma a través de la apreciación que hace de lo religioso, en el ejercicio de los ritos más insólitos; por ejemplo, los sacrificios ofrendados a alguna divinidad pidiendo la protección ante una amenaza o un buen temporal. Mediante el sacrificio, el carácter social de la institución comienza a hacerse preponderantemente visible. En la eficacia sacrificial existe un común denominador: la *violencia intestina*; en otras palabras, las diferencias, las rivalidades, los celos, las disputas entre los más cercanos es lo que el sacrificio principalmente intenta eliminar para restaurar la armonía de la comunidad y reforzar la unidad social, porque cuando los hombres ya no se comprenden entre sí, entonces el sol brilla y la lluvia cae como de costumbre, pero los cultivos en el campo son menos prósperos y las cosechas se resienten.[8] La repetición de estas ceremonias como consecuencia de una costumbre imprime un sello característico en la comunidad que las ejerce y, en este caso, el fenómeno sacrificial explica el origen de todo lo religioso; así lo afirma Girard al reconocer que sobre la religiosidad primitiva aparecen dos tesis. La más antigua refiere el ritual al mito; busca en el mito tanto el hecho real como la creencia que origina las prácticas rituales. La segunda se expresa en sentido opuesto: refiere al ritual no sólo los mitos y los dioses, sino la tragedia y las demás formas culturales.[9]

Bajo la influencia de este doble aspecto de la religión inicial, se ratifica la naturaleza del sacrificio y establece su generalidad en la violencia mimética de todos los grupos arcaicos, pues se concibe que las violencias colectivas propicien el sacrificio. El núcleo central, de lo sagrado, paradójicamente, es el sacrificio. Aparentemente, el sacrificio varía de una cultura a otra, se realiza sin una condición esencial; la pretensión de Girard es, precisamente, elaborar una teoría unitaria que muestre el aspecto unificador: *en el sacrificio un inocente paga por un culpable.* De esta manera, para que el sacrificio sea posible, es necesario creer que la víctima original es responsable del desorden mimético por el contagio de la violencia unánime que asegura la paz interna en la comunidad. Tanto en los mitos como en algunas religiones, se cree en un dios que, después de haber perjudicado a la humanidad enviando sobre ella algún castigo, ha tenido clemencia y le ha enseñado el sacrificio.[10]

Al arribar de nuevo a la carga inexorable de violencia presente en el sacrificio ritual, Girard advierte sobre el doble sentido que ostenta el sacrificio. Por un lado, se presenta como una "cosa muy santa" y, por otro, como una especie de crimen. Ambos aspectos invocan el carácter sagrado

[8] *Cfr*. R. Girard, *La violencia y lo sagrado,* Barcelona, Anagrama, 2005, p. 16.
[9] *Ibidem*, p. 97.
[10] *Cfr*. R. Girard, *El sacrificio,* Madrid, Encuentro, 2012, p. 22.

de la víctima.[11] En este contexto se esboza el nacimiento de los ritos que se entreteje en acontecimientos sangrientos y largos desórdenes de los pueblos primitivos y testimonian también una religión donde el orden, la paz y la prosperidad reposan. Desde una perspectiva de la antropología de la religión, se explica el esquema de estructuración mítica de las culturas y de las religiones primitivas instituidas en un asesinato fundador de víctimas inocentes: "La ritualización del asesinato es la primera y más fundamental de las instituciones, la madre de todas las demás, el momento decisivo en la invención de la cultura humana".[12]

En los relatos míticos sacralizadores de violencia, la histeria colectiva ejerce un papel protagónico porque la comunidad y su sistema cultural, creyéndose amenazada por un solo individuo, el cual resulta ser, supuestamente, un peligro de destrucción total, se transforma en una multitud violenta, donde los individuos dejan su propio antagonismo para cometer un asesinato de inspiración colectiva. Esa súbita convulsión violenta es la causante de la aparición de la víctima, a la que Girard nombra también "chivo expiatorio", a quien se le responsabiliza sobre el caos comunitario y se le atribuye, de igual forma, la reconstrucción del orden y a quien en un futuro se ha de divinizar.[13] Cuando la crisis amenaza de nueva cuenta al grupo, entonces se vuelve a la resolución violenta eligiendo una víctima sacrificial para que se restituya, una vez más, el bienestar perdido; de esta manera, en el sacrificio se rehace el mito. Esta convulsión violenta donde los hombres se comportan como animales de presa, se describe de forma evidente y manifiesta en los ritos que reproducen la violencia unánime y reconciliadora del mecanismo victimario.[14] El paso terminante para que la violencia sea considerada sagrada es el momento en que se deja de ejercer

[11] *Cfr.* R. Girard, *La violencia y lo sagrado,* p. 9. En el mito, el punto de vista es siempre el de la comunidad violenta y no el de la víctima. A pesar de que a la víctima se le concibe como venerable, se le diviniza al conferirle un poder sagrado debido a que restablece el orden social tras su expulsión; sin embargo, es siempre culpable y se representa como tal. Sobre esta cuestión, *vid.* R. Girard y Gianni Vattimo, *¿Verdad o fe débil?*, p. 37.

[12] R. Girard, *Veo a Satán caer…,* p. 129.

[13] Las comunidades aquietadas y reconciliadas mediante el mecanismo victimario reconocen que son impotentes para reconciliarse por sí mismas; por eso, atribuyen el mérito de su pacificación al dios que las ha reconciliado, el cual no puede ser otro que su propia víctima, que antes les trajo mal y ahora les provee el bien. *Cfr. ibidem*, p. 101.

[14] *Cfr. ibidem*, pp. 90-91. "Cuando la crisis parece amenazar de nuevo, se recurre a los grandes medios, y se imita lo que la víctima hizo, parece ser, para salvar a la comunidad. Ella acepta hacerse matar. Se va a elegir una víctima sustitutoria y que morirá en su lugar, una víctima sacrificial: es la invención del rito. Por último, se va a recordar esta visita sagrada: a eso se le llama *mito*. Los monstruos mitológicos testimonian el desorden del que esos relatos guardan la huella, de las perturbaciones de la representación en el momento de la crisis mimética": R. Girard, *Cuando empiecen a suceder…,* p. 33.

la histeria colectiva proferida a modo "todos contra todos" para concentrarse en un solo individuo; ahora, el mecanismo de sustitución posibilita el sistema de competición "todos contra uno", que de modo automático restablece el orden social y es precisamente ese hecho el que tiene una significación religiosa, divina. A partir de que la víctima muere a manos de sus victimarios, la crisis desaparece, se restablece la paz, se apaciguan los ánimos, retrocede el caos, lo incompleto se completa. La violencia unánime convierte al exiliado en bienhechor divino.[15]

Lo religioso mítico

Al referir lo religioso como la sacralización de la violencia, estamos frente a una teoría razonable y admisible para conseguir una nueva comprensión del sacrificio. Lo religioso se define, dice Girard, por la adopción mimética de los gestos y del lenguaje de todos contra la víctima expiatoria y frente a todo lo que se deriva del proceso ritual; lo religioso es la cultura misma.[16] De esta manera, Girard se propone declarar cómo la fuente de la rivalidad entre los hombres es la violencia mimética y no la religión, como sospechan algunos intelectuales formados en el ambiente moderno y posmoderno, al grado de aseverar que la religión provoca conflictos, discordias y refuerza los resentimientos; por lo tanto, es necesaria su aniquilación para que retorne el orden en el mundo.[17] En medio de este ambiente discrepante, se sitúa la propuesta teórica de Girard, que se orienta a afirmar que la religión, sobre todo la judeocristiana, procura superar definitivamente la violencia.[18] En contra de los supuestos modernos, amplía su discurso sobre

[15] *Cfr*. R. Girard, *Veo a Satán caer…*, p. 93. "Edipo es chivo expiatorio en *Edipo Rey,* y como todo buen chivo expiatorio arcaico, se transforma en una especie de divinidad. La otra obra edipiana de Sófocles, *Edipo en Colona*, está consagrada a este Edipo divinizado. Es el gesto humano por excelencia, el hacer dioses expulsándoles y, más frecuentemente, matándoles": R. Girard, *Cuando empiecen a suceder…*, p. 36.

[16] *Cfr*. R. Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos,* Barcelona, Anagrama, 2002, p. 158.

[17] Al respecto, Girard dice: "En nuestro mundo políticamente correcto, consideramos la tradición judeocristiana como la única tradición impura, mientras que todas las demás están exentas de cualquier forma crítica. La religión cristiana ni siquiera puede mencionarse en determinados ambientes, o sólo puede hablarse de ésta para tenerla bajo control, para confinarla, pretendiendo que no hay nada positivo en ella; mejor dicho, afirmando que es la primera y única responsable del horror que está atravesando el mundo. Me parece una gran ironía que quienes se han alejado por completo de esta tradición comiencen ahora a interesarse de nuevo por estos problemas": R. Girard y G. Vattimo, *op. cit.*, p. 94.

[18] En sus últimas investigaciones referidas en la obra *El sacrificio*, Girard hace un análisis del sacrificio de la India védica para sumar un dato empírico más en su teoría: "La imitación

la religión diciendo que el fenómeno religioso es el elemento fundamental de todo y no una mera repetición de los esquemas de los cultos arcaicos en los que los ritos rememoran e imitan el mito fundador. Es decir,

> la envidia y las rivalidades miméticas se reabsorben en el fenómeno del chivo expiatorio al trocarse aquéllas en positividad religiosa. Siempre y cuando, por supuesto, la operación no deje residuos; dicho con otras palabras, que la unanimidad contra el chivo expiatorio sea perfecta. Una sola excepción, una sola disonancia en el concierto que se organiza contra la víctima, y vacilaría el desenlace favorable. La virtud de la droga se disipa; la unidad del grupo se resquebraja. La menor tibieza en el odio puede sembrar la duda y comprometer los efectos catárticos sobre la moral de la comunidad.[19]

Se trata, pues, del sacrificio que corresponde a los apasionamientos miméticos muy intensos de la violencia colectiva ejercida en nuevas víctimas, humanas o animales, para sustituir a la víctima original, aquella que aparece su retorno triunfal en los mitos, y donde se relata su reaparición reanimada y divinizada. El sacrificio concluye siempre con un ágape celebrado en común por el restablecimiento de la paz, a través de la víctima expiatoria, que engendra, a partir de ese momento, una significación religiosa y divina.[20]

Una vez admitido este principio, Girard se conduce a orientar su reflexión más allá del análisis de las culturas míticas, encaminándose a las distintas tradiciones confesionales y religiosas, principalmente al judeocristianismo, para asentar que "los mitos invierten sistemáticamente la verdad. Absuelven a los perseguidores y condenan a las víctimas. Son siempre engañosos, porque nacen de un engaño".[21] En su gran mayoría, reproducen una estructura idéntica; se trata de una variante de la misma apariencia casi tan evidente como la realidad, narrada a partir de las acusaciones por parte de los depredadores de las víctimas; pero ¿qué pasaría si se comprendiera el relato a partir, no ya de los linchadores, sino desde la mirada de las propias víctimas? Girard indica:

> Es necesario mostrar que, detrás del mito, no hay ni imaginería pura, ni el acontecimiento puro, sino un comentario falso por la eficacia misma del mecanismo victimario, mecanismo que el mito nos cuenta con toda sinceridad, pero que está forzosamente transfigurado por sus relatores que son los perseguidores.

como fuente de conflicto y la inocencia de la víctima propiciatoria".

[19] R. Girard, *La ruta antigua…,* p. 135.

[20] *Cfr*. R. Girard, *Veo a Satán caer…*, pp. 10-11, 93.

[21] *Ibidem*, p. 17.

> El tema del individuo que trae la peste a su comunidad porque ha cometido un parricidio y un incesto, ¿no nos preocupa siquiera un poco?, ¿no despierta sus sospechas?, ¿cree que ese tema es verdadero, o cree, por el contrario, que es inventado? Ni lo uno ni lo otro, a mi entender. Es una acusación típica del linchamiento colectivo en periodo de crisis, en periodo de peste. No puede aparecer de otra forma que como aparece en el mito, ya que emana de los perseguidores unánimes y no de la víctima.[22]

Una nueva comprensión del sacrificio conduce a desmitificar la aparente concomitancia de los relatos bíblicos con los relatos míticos sacralizadores de la violencia. Aunque esto signifique el momento del desencanto para el hombre posmoderno aparentemente privado de lo religioso, asistido del resultado de un convenio histórico con la secularización y la modernidad. En adelante, la historia se escribirá ya no desde la perspectiva de los perseguidores violentos, sino desde las víctimas expiatorias.

Por su misma complejidad dinámica, el mito posee diferentes matices, tal como sucede con los fundamentalismos religiosos que en la actualidad recuperan las formas persecutorias, características de lo sagrado, con semblantes genuinos de violencia antagónica. Se trata, entonces, de una violencia enmascarada de religiosidad en el afán de perpetuarse, pero que, más bien, es la expresión, como acentúa Pierpaolo Antonello, del "indicio de un principio de descomposición de esa misma religiosidad, de la circunstancia de que la cultura a la que pertenecen, como por otra parte, toda la cultura mundial, ya está impregnada de laicismo secular, de racionalidad técnica, de utilitarismo económico, de propaganda *mass media* y para-ideológica, y termina contraponiéndose a Occidente en términos puramente de rivalidad".[23]

La tenacidad de Girard para explicar el papel de la religión en el mundo globalizado lo conduce ahora al núcleo de su oferta intelectual y, sin duda, a la acogida de su confesión cristiana. El estudio comparado de las distintas tradiciones confesionales, principalmente la judeocristiana, con los textos mitológicos se orienta hacia una disminución de la violencia y del conflicto.

El sacrificio violento y su confrontación con el discurso bíblico

Más audaz, y desconcertante, al grado de pronunciarse escandaloso, resulta el pensamiento de Girard al rehabilitar su propuesta inicial en los relatos bíblicos, iniciando con el Antiguo Testamento y después con el Nuevo Tes-

[22] R. Girard, *Cuando empiecen a suceder…*, p. 35.

[23] Pierpaolo Antonello, "Introducción", en R. Girard y G. Vattimo, *op. cit.*, p. 26.

tamento, principalmente los evangelios donde se rechaza explícitamente la persecución. Es precisamente en estas coordenadas intelectuales donde la obra de Girard se sitúa con una innovadora interpretación del sacrificio violento a través de una vía diametralmente opuesta para la indiferencia religiosa que constituye uno de los datos fundamentales de nuestro tiempo. Mediante el método comparativo aplicado a una serie de análisis de textos bíblicos y de los relatos míticos, demuestra que, tras todas las aproximaciones y confrontaciones, existe algo más que una mera sospecha cobijada por intelectuales anticristianos que someten la convicción cristiana a una dura prueba, exponiéndola a un público curioso, cada vez más escéptico. A través de las representaciones de los pasajes bíblicos del Antiguo Testamento y de la Pasión y Resurrección de Jesucristo, un *mythos* análogo a los de Osiris, Atis, Adonis, Ormuz, Dioniso y otros héroes y heroínas legendarios, Girard se remonta a los orígenes de todo el edificio cultural social de nuestra civilización para enfatizar el rol de la violencia fundadora y el de la víctima expiatoria.[24]

Girard ofrece a nuestra lectura una interpretación comparativa de la figura mítica con el protagonista del relato bíblico donde se presenta el mecanismo mimético y, en su formidable análisis que hace de los textos bíblicos, se evidencia, también, la máxima de "todos contra uno" de la violencia colectiva, alusión del talante ético ritual de la persecución del chivo expiatorio. Este predominio de lo religioso en el pensamiento de Girard desvela una dimensión esencial que va del funcionamiento homicida del ambiente primitivo a la revelación plena del mecanismo victimario en la pasión, muerte y resurrección de Jesús. Lejos de ser semejantes ciertas nociones del mecanismo sacrificial de los relatos bíblicos y evangélicos, se diferencian radicalmente de los míticos a razón de que en estos últimos las víctimas de la violencia colectiva siempre son tenidas como culpables. Los mitos invierten sistemáticamente la verdad al ser generados por un engaño porque acallan la voz de las víctimas y las castigan, mientras absuelven a los perseguidores. Son, sencillamente falsos, engañosos, apócrifos. En cambio, en los relatos bíblicos, esas mismas víctimas son reconocidas inocentes, es decir, son esencialmente exactos, confiables, verídicos. Sólo los textos bíblicos permiten liberarse de la unanimidad violenta, porque se dan cuenta del engaño del contagio mimético que conduce a oscurecer y manchar la inocencia de la víctima. Representan de manera fiel lo horrendo de la violencia colectiva y niegan el valor religioso positivo que los mitos le otorgan. El discurso bíblico contempla la realidad en su horror puramente humano, moralmente culpable y permite superar la ilusión mítica de que la violencia es sagrada

[24] R. Girard, *Veo a Satán caer…*, pp. 10-13.

en cuanto útil para la comunidad.[25] "A los ojos de Girard, la historia bíblica, tal como culmina en el evangelio de Jesús, debe entenderse como la revelación de la verdad oculta del sistema sacrificial".[26] De esta manera, Girard sostiene, que el discurso bíblico rechaza toda violencia sacralizada, impugna a los ídolos fundados en la violencia sagrada y se muestra de acuerdo con el cristianismo que ofrece la posibilidad real de superar definitivamente la violencia humana, ya que éste se distingue de las religiones primitivas al invertir por completo la perspectiva que presentan los mitos de origen.

Intuición vetero-testamentaria: la pasión de Cristo revela la inocencia de las víctimas

De nueva cuenta el tema polémico es el sacrificio, pero ahora remitido a Cristo y contemplado a la luz de la Pasión. Como analista de los textos reveladores, Girard encara la situación de que es posible romper el círculo mimético de la violencia a partir de dejar de ver el contexto sacrificial como una fatalidad, como un sagrado intocable y enfrentarlo como algo histórico; sólo así se dará la superación de la lógica sacrificial.[27]

Los evangelios hacen referencia a un acontecimiento entrañable y de vital importancia no sólo para el cristianismo, sino para toda la humanidad: se trata de la Pasión de Cristo; es decir, se presenta, en cierto sentido, el mismo drama de las mitologías de origen donde la víctima es considerada culpable. Las analogías entre los mitos y los evangelios son casi perfectas; comparten atributos comunes como es el ciclo mimético, llamado también ciclo triple: primero, la crisis mimética; luego, la violencia colectiva dirigida a una víctima (mecanismo victimario); y, finalmente, la epifanía religiosa. En otras palabras, la divinidad de la víctima ejecutada de manera colectiva.[28] Además, la pregunta que plantea tanto el relato mítico como el texto bíblico respecto de la víctima es la misma: "¿es culpable?". Al

[25] *Ibidem*, pp. 16-17.

[26] Xabier Pikaza, "René Girard: sociedad, violencia, cristianismo", en Juan de Sahagún Lucas [dir.], *Nuevas antropologías del siglo* XX, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 243.

[27] *Cfr*. H. Assmann, *op. cit.,* pp. 25-26.

[28] Un dato común a lo mítico y a lo bíblico son los procesos miméticos de crisis y las expulsiones violentas. Pero el tercer momento del ciclo que refiere a la epifanía religiosa, es decir, la resurrección que revela la divinidad de esa víctima, no se encuentra presente en la Biblia hebraica: sólo se registran los dos primeros momentos del ciclo. Esto constituye una diferencia capital que, en este caso, las víctimas no resucitan jamás: nunca hay ni Dios victimizado ni víctima divinizada. En el monoteísmo bíblico no cabe suponer que lo divino surja de los procesos victimarios, mientras que en el politeísmo arcaico son éstos los que lo engendran. *Cfr*. R. Girard, *Veo a Satán caer…,* pp. 145-147.

respecto, Girard expresa: "El mito responde siempre positivamente: Edipo y sus parientes y amigos tienen el derecho de expulsarlo. En cambio, en la historia vetero-testamentaria la respuesta es contraria: José es inocente y sus hermanos, que están celosos, lo expulsan injustamente y se ensañan de modo mimético contra él. Así, desde el inicio, la Biblia se presenta como una interpretación de la mitología y como una desconstrucción de ésta".[29] Precisamente en este aspecto estriba la diferencia radical del mito y la historia bíblica: reconocer la verdad o el engaño de la violencia colectiva. En los mitos de origen, la víctima es considerada culpable y su muerte es la victoria de la pasión de Cristo donde se invierte esta perspectiva. La diferencia radica en la idea de que Cristo es la interpretación viva para la desconstrucción del mito pagano y en el hecho de que su Pasión es un momento culminante del acontecer histórico. Jesús muere ajusticiado de un modo violento como el resultado hostil de una mayoría contagiada por el mimetismo, algo similar a las muertes proferidas a las víctimas de los relatos míticos y a los del Antiguo Testamento, pero ahora la historia se escribe desde la víctima inocente para que el lector ya no crea en la culpabilidad del inmolado. El evangelio nos procura el panorama absoluto de la mitología, su principio mimético explicado por el comportamiento de la multitud, diferencia fundamental en la Pasión de Cristo, donde una minoría permanece inmune al contagio mimético para proclamar que verdaderamente Cristo es inocente.[30] "Mientras que la divinidad de los héroes míticos resulta de la ocultación violenta de la violencia, la atribuida a Cristo hunde sus raíces en el poder revelador de sus palabras y, sobre todo, de su muerte libremente aceptada y que pone de manifiesto no sólo su inocencia, sino la de todos los chivos expiatorios de la misma clase".[31]

Al revelar el discurso bíblico el mecanismo victimario, históricamente lo divino y la violencia colectiva se separan. "Al separarse de la violencia, lo divino no se debilita, sino que, al contrario, adquiere más importancia que nunca en la persona del Dios único, Yavheh, que monopoliza esa divinidad de forma total sin depender para nada de lo que ocurre entre los hombres. El Dios único es el que reprocha a los hombres su violencia y se apiada de sus víctimas".[32]

Al oír a Girard decir que los evangelios solucionan enigmas que el pensamiento moderno no ha resuelto jamás, hay quienes se escandalizan y lo acusan de un cristiano disfrazado de filósofo porque pretende demostrar científicamente la fe. Al respecto, Girard comenta:

---

[29] R. Girard y G. Vattimo, *op. cit.*, p. 92.
[30] *Cfr. ibidem*, p. 93.
[31] R. Girard, *Veo a Satán caer…*, p. 18.
[32] *Ibidem,* pp. 159-160.

> Yo sé que la fe es indemostrable, pero no está sola. Hay también inteligencia, y la gran tradición cristiana ha afirmado siempre un acuerdo fundamental entre la fe y la inteligencia. Es ese acuerdo el que yo pretendo definir en un punto capital, pero apoyándome sobre los evangelios, mejor que sobre Tomás de Aquino o Aristóteles. Es por eso por lo que tengo contra mí tantos fideístas, aquellos que dicen yo creo porque es absurdo, como a los viejos católicos que citan a Aristóteles a cada paso, pero jamás a los evangelios. Viéndome citarlos a mí, sospechan que soy un protestante.[33]

La revelación del mensaje cristiano: la verdad de la víctima

Pero volvamos a la cuestión inicial sobre la concepción del deseo mimético percibido como una especie de mecanismo autorregulador de los sistemas sacrificiales y la exégesis que hace sobre la lectura no sacrificial de los textos bíblicos. Girard distingue que el deseo mimético no es todo, no refiere todos los aspectos de la vida humana e insiste, además, en el carácter aborrecible de los sistemas estructurales sacrificiales de todos los tiempos para tomar conciencia de ellos y hacer desaparecer, abolir, el sacrificialismo, superarlo definitivamente a través de un sacrificio inexorable que pone fin a todos los sacrificios de la historia.[34] Además, formula la pregunta de cuál es la acción del cristianismo en nuestro mundo y, considerando las grandes cuestiones evangélicas, responde: comprender los fenómenos victimarios revelados en la expresión moderna de la categoría "chivo expiatorio".[35]

El relato bíblico condena de manera abierta la tendencia general de los mitos de justificar las violencias colectivas, la naturaleza acusadora, vengativa, de la mitología. La revelación del dato cristiano desea suscitar tanto en sus practicantes como en los disidentes una reflexión con respecto de la violencia cuya convicción se exprese en la sustitución de la obligato-

[33] R. Girard, *Cuando empiecen a suceder…,* p. 111.

[34] *Cfr*. H. Assmann, *op. cit.,* pp. 49-50.

[35] La expresión "chivo expiatorio designa" —dice Girard apoyándose en el texto bíblico Lev. 16, 21— la víctima del rito judío que se celebraba durante las grandes ceremonias de expiación. Consistía en expulsar al desierto un chivo cargado con todos los pecados de Israel. El sacerdote colocaba sus manos sobre el animal, gesto que significaba la transmisión de todo lo que fuera capaz de envenenar las relaciones entre los miembros de la comunidad. Se creía, y en esto residía la eficacia del mito, que con la expulsión del chivo se deponían también los pecados de la comunidad, que quedaba así liberada de ellos. Se trata de un rito de expulsión parecido al del *pharmakós* griego, pero mucho menos fatídico, puesto que la víctima no es humana. El chivo expiatorio designa también todas las víctimas de ritos análogos en las sociedades arcaicas y denominados asimismo ritos de expulsión. Además, significa todos los fenómenos de transferencia colectiva no ritualizados que observamos a nuestro alrededor. *Cfr*. R. Girard, *Veo a Satán caer…,* pp. 200, 206.

ria venganza por el perdón, único medio de detener de una vez por todas la espiral de represalias y la injusticia de las expulsiones.[36] El sacrificio de Cristo revela un mensaje extraordinario a toda la humanidad, pues enseña que la violencia es un residuo primitivo donde reaparecen los estadios arcaicos ya superados en la historia de la humanidad. Cristo, en el sacrificio de la cruz, ha fundado una nueva victoria distinta de la de los mitos antiguos donde la víctima es sometida y el verdugo es el ganador. El triunfo en la cruz es el valor moderno de la defensa de las víctimas donde la victoria de Cristo no consiste en hacer más víctimas, sino en hacerse víctima (*Vencedor*); en la cruz, Cristo las sustituye y pone fin al mecanismo violento, dejando ver lo absurdo de la violencia ritualizada. En la muerte de Cristo, es Dios quien se entrega a sí mismo, el sacrificio queda radicalmente transformado en un acto redentor de los hombres donde el mandamiento del amor evangélico debe sobrevenir al furor mimético.[37] El cristianismo es una revelación del amor y de verdad porque ambos coinciden y son la misma cosa. El amor en el cristianismo significa rehabilitación de la víctima acusada injustamente donde el hombre se responsabiliza en tanto que ser violento.[38] "El cristianismo, en su integridad, constituye esa perla de elevado precio cuya adquisición justifica más que nunca el sacrificio de todo lo que poseemos".[39]

Existe un último asunto importante que se desglosa de la perspectiva de Girard sobre el aspecto mimético de la fe, donde él deja entrever la razón fundamental de su adhesión al catolicismo. Esta tradición religiosa contribuye a la disminución de los círculos viciosos de violencia y de conflicto, rompiendo con la estructura de las culturas y religiones primitivas o con formas más o menos evidentes de lo sagrado que responden a la convicción unánime de la multitud en contra de las víctimas. La verdad antropológica se revela en el sacrificio de Cristo, convertido en sacramento memorial que inaugura una nueva etapa de la historia de la humanidad al descubrir, por medio de su Pasión, el peligro de contagio de la violencia llevado hasta sus últimas consecuencias y la injusticia sufrida por las víctimas. Girard lo resume de la siguiente manera: "la Pasión de Cristo, única narración que llega hasta el fondo de la génesis de la unanimidad violenta, el contagio mimético, el mimetismo de la violencia".[40]

Revelar este mecanismo victimario permite evitar en el futuro nuevas víctimas. Ésa es la verdad que Girard llama la verdad de la víctima, verdad

[36] *Cfr. ibidem*, p. 151.
[37] *Cfr.* R. Girard, *El sacrificio*, p. 11.
[38] *Cfr.* R. Girard y G. Vattimo, *op. cit.,* p. 64.
[39] *Ibidem*, p. 19.
[40] R. Girard, *Veo a Satán caer…*, p. 204.

de la revelación cristiana.[41] Una verdad que se pronuncia con una alternativa radical: "o la completa autodestrucción de la humanidad o la plena realización de la predicación de la caridad hecha por Jesús".[42] De esta manera, según Girard, se ofrece al género humano el optar entre la violencia o el amor con inspiración cristiana (Ágape). Se trata de una propuesta que dispone a la comunidad del amor concretizada en el querer y respetar al prójimo a imitación del Verbo de Dios, ejemplo de donación y caridad. A decir de Girard, la imitación que el hombre debe hacer de Jesús no es en su modo de ser o en sus hábitos personales, por muy fascinante que esto resulte. Jesús invita a la humanidad a imitar su propio deseo que aleja de toda rivalidad mimética. Es decir, imitar el impulso que lo llevó hacia el fin que él se había planteado: ser la imagen perfecta de Dios. Remitiendo al título del presente escrito, los aspectos miméticos de la fe son una especie de conciencia interna al cristianismo: imitar la propia imitación de Jesús para que la humanidad no se destruya y así veamos trascendida la violencia. Ya no hay pretexto para malinterpretar a Girard. Este mismo autor nos advertía que, siempre encantados de entenderlo todo al revés, nuestros deconstructores y otros posmodernos no quieren aceptar que los mitos y los textos bíblicos encarnen dos tomas de posición opuestas sobre de la violencia colectiva: por un lado, la justificación irracional o moral de la violencia y, por otro, la necesidad de superarla en aras de la misma realización humana.[43] Para cerrar este apartado, traemos a colación una elocuente cita: "Y aunque intentemos creer que nuestros rencores y odios son justificados, nuestras certezas en este sentido son más frágiles que las de nuestros antepasados".[44]

Conclusiones

Describir la experiencia de fe de un intelectual converso, unido a la tradición católica, a partir de la lectura de sus textos no es un ejercicio sencillo,

[41] *Cfr*. R. Girard y G. Vattimo, *op. cit.*, p. 23. "Yo soy religioso, pero ¿por qué? En mi opinión todo esto está relacionado con la 'revelación' del mecanismo victimario. Para mí esta 'revelación' corresponde a la Pasión. ¿Por qué el cristianismo pone tanto énfasis en la Pasión? La Pasión es descrita como la muerte de nuestro Salvador y esto es importante no sólo desde un punto de vista religioso sino también antropológico, ya que nos ofrece una perspectiva sobre el otro lado de la cultura humana [...] La pregunta que la pasión plantea es la siguiente: ¿de qué parte estamos nosotros? ¿Con la multitud que acusa a Jesús de ser culpable o estamos con la otra parte?", *ibidem*, p. 60.

[42] *Ibidem*, p. 113.

[43] *Cfr*. R. Girard, *Veo a Satán caer*..., p. 151.

[44] *Ibidem*, p. 204.

pues se corre el riesgo de malinterpretarlo o de conducir sus intuiciones. Pero si advertimos en su reflexión un testimonio de vida que no ha prescindido de la confianza, entonces podemos decir que ahí se muestra algo más que lo percibido por los sentidos. Mediante sus escritos, nos permite ver un pensamiento franco que no vive una verdad a medias, sino que su convicción racional de fe es una especie de metamorfosis de su compromiso teórico que confluye en una mutación confesional. Tal es el caso de Girard, cuyo camino intelectual lo reconcilió con la vivencia personal, al grado de reconquistar su fe por efecto precisamente de sus estudios antropológicos y culturales donde su convicción lo hace despojarse de sus prejuicios sustentados por el orgullo intelectual propio de la época universitaria. El propio Girard relata, en varias de sus obras y entrevistas, su actitud de retomar la adhesión al catolicismo, partiendo de su interés en el campo de la investigación de las ciencias humanas con un matiz religioso; así, va adecuando su vida con su pensamiento hasta vivir una experiencia de confianza que le transforma, al grado de transmitir a los suyos su vivencia con un mensaje claro de fe que proyecta en sus escritos más relevantes:

> Dios me había llamado al orden con un punto de humor, bien merecido en el fondo por la mediocridad de mi caso. En los días que siguieron a la Pascua, consagrados litúrgicamente al bautismo de los catecúmenos, hice bautizar a mis dos hijos y me casé católicamente. Estoy persuadido de que Dios envía a los hombres cantidad de signos que tienen alguna existencia objetiva para los prudentes y los sabios. Aquellos que no ven estos signos los tienen por imaginarios, pero aquellos a los cuales son destinados no pueden equivocarse en ello, pues viven la experiencia desde adentro. En seguida, comprendí que, si la superaba, el recuerdo de esa prueba, me sostendría durante toda mi vida, y es justo eso lo que ha sucedido.[45]

Resulta interesante ver en Girard cómo impresiona su teoría del mimetismo, propuesta para explicar que toda cultura humana se funda sobre una institución sacrificial. También, resulta admirable su estilo de fina ironía intelectual al afrontar los tópicos más acuciantes en el mundo de la cultura, la religión, la ciencia, etcétera, dando respuesta desde la literatura protocristiana; mostrando principalmente los evangelios como los textos bíblicos que revelan la carga violenta del mecanismo sacrificial y donde se "alza la voz" de las víctimas inocentes acalladas por la condición violenta de los victimarios. Este descubrimiento lo hace Girard precisamente en el periodo de su vida donde él se manifiesta como no creyente. Comprendida en estos términos la relevancia de la teoría de Girard que permite

[45] X. Domínguez, *op. cit.*, p. 133.

disciplinar las distintas experiencias, como lo es la experiencia religiosa, la violencia ya no tiene razón de ser para quienes han descubierto la verdad, puesto que el sacrificio de Cristo denuncia la mentira e invalida los sacrificios de las víctimas.

Han transcurrido más de 50 años desde las primeras obras de crítica literaria y antropología religiosa de Girard, sin embargo, aún se le desconoce en algunos foros intelectuales, no obstante estar traducidas algunas de sus obras. A pesar de esta ironía, él no vacila en expresar abiertamente su fe ante los círculos de intelectuales que poco saben de su indiferencia al catolicismo tenida en su juventud. Esto es precisamente lo primero que asombra cuando uno se acerca a la lectura de sus textos, porque da la impresión de ser una obra testimonial, al grado de influir, si no en la conversión, al menos en la consideración o interpretación de varias de sus posturas en filósofos contemporáneos de gran envergadura como Gianni Vattimo[46] y el círculo universitario al que pertenece.

En la actualidad, se pronuncian doctrinas que seducen al mundo contemporáneo insinuando una idolatría de la violencia, revestida en sus múltiples apariencias, y haciendo de Dios un objeto de ciencia. Debido al hambre de fe, cada uno es libre, dice Girard, de comprar lo que le guste en el supermercado de lo religioso. Sólo así se explica el actual relativismo religioso que ha llegado a contaminar también el ambiente católico, pues a menudo da la impresión de ser, según Girard, uno de aquellos católicos que los tradicionalistas estadounidenses denominan "católicos de café", que en la doctrina de la Iglesia eligen lo que más conviene a sus intereses y omiten el resto, sin ser capaces de expresar un espíritu positivo que permita un amor real por la Iglesia.[47] No olvidar que la ética del cristianismo es inseparable del amor al prójimo y de la caridad. Es el prójimo quien nos recuerda nuestro deber: "Amarlo, como a nosotros mismos". Sólo renunciando al mecanismo infesto de violencia se deja de ver al otro como un rival fascinante; retomando la expresión de la tradición cristiana de *metanoia,* asociada al sentido de arrepentimiento y con el significado de ser un movimiento interior capaz de transformar el corazón y la mente del hombre

---

[46] Vattimo reconoce a través de sus escritos haber encontrado en el pensamiento de Girard puntos clave que han inspirado algunas de sus reflexiones; *cfr*. G. Vattimo, *Creer que se cree,* Barcelona, Paidós, 1996, p. 35. En el diálogo con P. Antonello, dice: "En primer lugar, debo confesar que Girard se encuentra en la base de mi conversión y, por consiguiente, tiene méritos […] La lectura de la obra de Girard ha sido para mí tan decisiva como la lectura de algunos textos de Heidegger, que en una época distinta de mi vida, me marcaron profundamente (no sólo desde el punto de vista intelectual sino también existencial y personal). Girard me ha permitido comprender la esencia posible e histórico progresiva del cristianismo y de la modernidad", R. Girard y G. Vattimo, *op. cit.*, p. 40.

[47] *Cfr. ibidem*, pp. 129-130.

de manera positiva. Así, con este modo de conversión profunda, puede el género humano librarse del mecanismo de la violencia y acentuar el valor de amor al prójimo. Concluyo con la siguiente frase que recogemos íntegramente de Pierpaolo Antonello, puesto que resume perfectamente el perfil de un intelectual que es al mismo tiempo hombre de fe:

> Girard, de acuerdo por completo con la necesidad de vivir en una sociedad laica en la que la autonomía de la política en la esfera pública esté absolutamente preservada, cree, por otra parte, en la fidelidad a la Iglesia, y a la Iglesia católica en particular, como núcleo simbólico fuerte contra las derivas patológicas del individualismo contemporáneo y como instrumento histórico irrenunciable para contener la violencia y los peligros autodestructivos del hombre, dispuestos siempre a desencadenarse.[48]

[48] P. Antonello, en R. Girard y G. Vattimo, *op. cit.*, p. 24.

IV. RESEÑAS

La filosofía en México en el siglo XX. Apuntes de un participante
Carlos Pereda
México, Conaculta, 2013

SOBRE *LA FILOSOFÍA EN MÉXICO EN EL SIGLO XX. APUNTES DE UN PARTICIPANTE*

María Antonia González Valerio*

Quiero jugar con algunas ideas e impresiones que me ha dejado la lectura de este libro. El juego se lleva a cabo de dos maneras. La primera tiene que ver con la obsesión y la reiteración de un tema del que no puedo deshacerme al pensar qué sucede con la filosofía en México y con lo que sobre ella se escribe aquí; ese tema es la necesidad de narrar. La segunda manera es ligera, y pasa con facilidad sin detenerse demasiado, sin insistir sobre lo mismo; está hecha más bien a modo de saltos de una cosa a otra. (¿No es así, a veces, como todo va siendo, la reiteración y el paso de lo fugaz e intempestivo?, ¿no es así como algo, de vez en cuando, toma sentido?, ¿y no será así como se cuenta una historia? Quizá.)

Contemos, pues, la historia de lo que hay dentro de estas páginas, en las que también se reiteran las obsesiones probables de quien las ha escrito y en las que un sinfín de motivos aparece a vuelo de pájaro, dándonos un mapa de lo que ha sucedido en México, con la filosofía, en el último siglo (esto último hay que acotarlo, porque el mapa no es tan extenso, pero sobre eso ya iremos hablando poco a poco).

Digamos de entrada que éste es un libro necesario (y entre paréntesis habrá que decir también: necesario, pero insuficiente). La necesidad proviene de la narración misma, del afán por dar sentido, de hacer que algo sea y que sea también de cierta manera; de llevarlo y configurarlo dentro de los linderos de lo escrito, de lo apuntado. Darle, diría María Zambrano, un segundo nacimiento; no el que tuvo en su acontecer efectivo, sino el

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

que tiene en la palabra. Y entregarlo así a quienes vienen después. Un acto de donación es a veces este tipo de escritura.

Tomemos provisoriamente —y luego, de modo más definitivo— esta tesis tan cara para ciertas filosofías del siglo xx: se es en la historia (hay que hacer que el suceso acaezca en la narración para prodigarle otro tiempo, otro orden, otro modo de ser). Historiar, entonces, no es la labor que se hace porque sí, sino en la que se juega la configuración misma de algo y sus posibilidades de devenir algo distinto también.

¿Qué sería la filosofía en México, la academia filosófica sin su historia, sin las narraciones que algunos han llevado a cabo para precisamente hacerla ser? ¿Cuántas veces hemos de contarnos nuestra historia? Todas las veces y cada vez. Hay que contar una historia, hay que contarnos una y otra vez lo que ha sucedido, y no de manera casual, sino porque en el acto de narrar se configura la identidad misma de lo que vamos siendo. Ésta no es una tarea que baste ejecutar en una sola ocasión, pues quién o qué podría decirse de una vez y para siempre; quién o qué podría encontrar el relato último y definitivo de lo que es, de lo que hubo sido. Un trabajo constante e interminable es el de narrar y hacer la historia, bordeando el límite de lo inevitablemente incompleto.

Así es como hoy deseamos que permanezca, inacabado, y por tanto, abierto e incierto, susceptible de ser dicho en otros códigos y bajo distintos paradigmas de orden. La historia —¿cuál?, ¿la nuestra?— no quiere ser terminada; su oficialización y legitimación por los guardianes de lo históricamente verdadero queda ya, por fortuna, muy lejos de nuestras pretensiones, de nuestros intereses.

La historia definitiva de la filosofía en México en el siglo xx es una empresa inexistente, por suerte. En su lugar, encontramos textos como éste, fragmentos realizados desde una perspectiva que se regocija de su parcialidad y de su falta de consistencia (aquí no hay un mapa del último siglo). Se prescinde de la labor enciclopédica de reunir todo lo que hay en el espectro de lo visible desde un determinado punto, tratando de no dejar nada fuera —un postulado de selección previamente acotado determina el adentro—. En este libro, tiene que ver mucho con el azar, aunque hay que anotar de inmediato que también a partir de esto puede contarse una historia, otra historia, de personalidades y lecturas y momentos y agrados. ¿Quién aparece en escena?, ¿quién es leído?, ¿de cuáles libros se ha escrito?

No hay inocencia en esta historia o un simple porque-así-sucedieron-las-cosas. Decir que el texto no sigue una pauta enciclopédica no significa que no haya un principio de selección, aun cuando éste no tenga la estructura propia de algún modelo historiográfico y se le pretenda, más bien, como el resultado de lo que fue apareciendo en el camino de alguien, en este caso, de Carlos Pereda.

Para intentar entender ese principio de selección (habrá que decir sin reparos: para inventar ese principio y reescribir el libro, como es todo acto de lectura), habrá que echar una mirada rápida a lo que hay aquí dentro: éste es un recuento de las trayectorias del autor, más que una historia argumentada. Encontramos artículos sueltos, donde discute, a veces sin concesiones y puntualmente, algunas propuestas filosóficas de sus colegas; por ejemplo, y con extensión, la de Luis Villoro; pero también hay muchas presentaciones, reseñas de libros, donde es por demás diligente y generoso —espero que algo de eso se me contagie ahora—; están las entrevistas, donde escuchamos la voz de quienes de un modo u otro han formado parte y decidido los derroteros de la filosofía en México; hay que decir, no obstante, que a la edición le faltan las fechas de las entrevistas y la procedencia de los textos, y sería muy deseable que estuvieran.

Se incluye al principio una disertación general que trata de construir un mapa de ubicación para los grandes momentos del siglo pasado; por suerte, sólo son cuatro, lo cual permite que la cartografía sea sencilla y de fácil acceso (el postulado de orden es cronológico, se empieza por el principio y se acaba en el final; se intenta narrar los sucesos fundamentales: el otro inicio de la filosofía mexicana después de la escolástica y el pensamiento novohispano, es decir, la fundación de una filosofía de carácter universal —pretendidamente— y "profesional" —para bien y para mal—; la aparición de los españoles desterrados —lo digo en masculino, porque María Zambrano desapareció rápidamente de aquí por razones inciertas—; la lucha de las recién delimitadas escuelas filosóficas o bloques —se explica quién juega en qué equipo y luego, cómo todos terminaron por abandonar el campo de juego para ir a probar suerte en solitario, la mayor parte de las veces. Ése sería el cuarto momento, el actual, la tierra de nadie o la de todos —otra vez en masculino, a propósito—). Al final vienen algunos consejos para la filosofía del futuro, en México o donde sea. Hay que hacer "buena" filosofía (argumentar con rigor y tener una imaginación centrífuga… proceder según la razón porosa, invenciones éstas del filósofo Pereda).

Hay un breviario de la recepción de la filosofía alemana en nuestro país (sólo de la alemana, el autor justifica de entrada: falta la francesa y la anglosajona…) y algunos textos más donde presenta o discute o entrevista libros y autores/as que no caben en la caracterización profesional de "filosofía", pero a los que no estaría tampoco bien dejar fuera —de este libro, no de la historia oficial de la filosofía en México, la que no existe, por supuesto, digo, la historia, no la filosofía—.

El carácter fragmentario, casi caprichoso, del libro es evidente. Entonces, ¿a qué nos atenemos aquí?, ¿cuál es el principio de selección?, ¿qué tipo de historia, si es que acaso hay alguna, se encuentra en estas páginas?

Decía que este libro es necesario e insuficiente. Su necesidad proviene del acto mismo de narrar, de dar cuenta de lo acontecido, de rememorar el camino, este libro es en parte el trayecto de Pereda, en parte es un aspecto de la filosofía en México. Y al mismo tiempo no es ni lo uno ni lo otro, porque no es una biografía intelectual y no es tampoco "la filosofía en México en el siglo xx", como reza el título que puede generar la expectativa de hallar allí, según indica el paratexto, la filosofía en México, lo que, sin embargo, no se halla y la intención no se aminora por atenuar la frase con la expresión "apuntes".

Entonces, ¿qué es lo que hay? Éstos son los apuntes diversos de un personaje connotado que transita por la filosofía en México, los cuales, lejos de constituir una historiografía con pretensiones enciclopédicas, responden más a situaciones que seguramente fueron ocurriendo —cuyo relato se nos oculta, el narrador es siempre la criba última para conocer los pormenores de la historia narrada… ¿por qué no nos cuenta lo que hay detrás de estos textos?, ¿por qué se guarda el secreto?—. En estos apuntes se esconden tantas vicisitudes que pretendidamente han ido conformando no el último siglo de la filosofía mexicana, pero sí las últimas décadas; esto es, lo que aparece en estas páginas y sobre todo lo que no aparece, testimonia doblemente los gustos de Pereda y lo que de una manera u otra irá conformando una historia más o menos establecida de lo que ha sucedido aquí. Y eso es mucha responsabilidad, pero a ésta habría que hacerle frente, habría incluso que franquearla, con una perspectiva menos seria, quiero decir, menos oficial. ¿Qué responsabilidad para con la historia tiene un autor que se sabe partícipe notable de aquello que relata?

El reproche inmediato al libro de Pereda, por más justificaciones que el autor da al principio, sería que lo omitido es ominoso, para decirlo de algún modo. Si insisto en esto es porque me parece que la recepción general del libro va a pasar por allí: "¡pero si falta tal y cual!" O incluso, "¡¿pero cómo no estoy yo?!" Y es cierto: falta tal y cual. Y hay una responsabilidad en el principio de elección, por más que se diga, de entrada, que "se trata de intervenciones dispares, realizadas en el transcurso de los años, sin guiarse por un plan previo, sino motivadas por esta o aquella situación concreta. (Por eso, faltan notas y comentarios sobre filósofos y libros que mucho aprecio, respecto de los cuales no hubo ocasión o tiempo para escribir o conversar.)"[1]

¿Cómo tomar las páginas que se nos ofrecen, que son el resultado de "situaciones concretas" no dichas? ¿Nos da esto una mirada a cómo se escribe la historia? Quien narra no juega a esconder el artificio con el que va construyendo su texto; se nos dice cómo se escribe esta historia de ma-

[1] p. 11.

nera manifiesta y sin tapujos: "miren, esto es lo que leí; estas 'situaciones concretas' me llevaron a cruzar estos caminos, aquí el recuento". De ese modo, la "filosofía en México en el siglo xx" es el resultado de situaciones concretas, no de planes previos y deliberados, y su historia es también el resultado de esas situaciones.

Esto es lo que yo encuentro en el libro de Pereda. La efectuación de dichas situaciones concretas, las cuales constituyen el panorama de la filosofía en México. Y ahí está su necesidad. Hay tal vez incluso una cierta honestidad en las páginas, porque el modo en que se construye la historia es justo a partir de tales situaciones. Pero su carácter concreto las hace a la vez siempre insuficientes, pues andamos detrás de la pretensión de totalidad, una historia completa, con principio y fin, que incluya todo lo que debe incluir, todo lo que es visible desde un determinado punto; pero ese punto debe ser —aquí se le conmina a que sea— lo más general posible, y en el libro de Pereda, ése, justo ése no es el caso. Se permite obviar lo general cuando se trata de un punto de vista personalísimo, por eso aludía yo a la idea de biografía intelectual, pero como tampoco lo es, entonces, ¿cómo se arroga un texto el derecho de incluir y excluir sin ningún baremo "justo"?

¿Desde dónde se cuenta la historia? Se trata aquí de otro modo de hacer historia, pero no quiero decir con ello que sea modesto. Sobre todo, eso no. Vamos viendo y haciendo varias suposiciones. Supongamos, de entrada, que el tema, la simple mención de la filosofía en México es algo que nos atañe profundamente y ante el cual normalmente no nos damos la vuelta sin más; al contrario, cada vez que aparece, nos compele a pensarlo y sobre todo a juzgar al respecto, a ponderar, a decidir… no sin un cierto gesto de desazón, incluso de malestar, la interrogación se vuelve punta de lanza que hiere. ¿Filosofía en México?, ¿cuál?, ¿quiénes?… y de ahí, el hilo de temas se va: que si se puede hablar de una filosofía mexicana, latinoamericana, o de una filosofía sin más —como decía Zea—, que si en realidad nuestro pensamiento filosófico ha sido pobre —como dice Pereda—, que si carecemos aún en la historia nacional de mentes brillantes, de grandes estrellas en el firmamento de la historia de la filosofía universal, que qué pasa con el pensamiento escrito en castellano, que la profesionalización e institucionalización de la filosofía en el último siglo no nos ha significado una producción filosófica sistemática y sobre todo importante, sino que, por el contrario, parecería un radical alejamiento de esas primeras figuras del siglo xx, concretamente de Caso y Vasconcelos, los cuales, sin embargo, poco o nada aportaron a la "filosofía universal", como dice Luis Villoro, citado en este libro: "¿quién sigue actualmente el monismo estético de Vasconcelos o el existencialismo de la caridad de Caso? […] las generaciones más jóvenes no siguieron a Caso, a Vasconcelos, a Ramos […] porque no encontraban

en ellos el rigor y el nivel de pensamiento de otros filósofos". [2] Menudo juicio el que hace Villoro sobre la triada "fundadora o refundadora" de la filosofía en México.

Ciertamente, los disparates de Vasconcelos no fueron seguidos por las generaciones más jóvenes pertenecientes a la academia filosófica; sin embargo, la incidencia puede medirse en otro lugar —tal vez en ese lugar en el que hoy la academia lamentablemente casi no participa—, los discursos rebasaban las aulas y tenían una incidencia social. La pregunta, en la entrevista que hace Pereda a Margarita Vera, es fundamental: "¿Consideras que es posible descubrir huellas de estos pensadores en la historia intelectual posterior de México?"[3] Me viene ahora a la memoria el siglo XIX mexicano y el modo en que los pensadores incidían en la realidad nacional, por ejemplo, Fernández de Lizardi, sólo por decir un nombre. Pero la filosofía profesional hoy no pasa por allí la mayor parte de las veces (casi nunca).

En ese sentido, confieso que me sorprendió mucho este dato que encontré en el libro. En el convulso año de 1967, Alejandro Rossi y Luis Villoro hacen una mesa redonda en la que con urgencia llaman a "tecnificar y profesionalizar la filosofía: debe dejar de ser una invención personal o la expresión histórica de un pueblo, y volverse una investigación rigurosa de la realidad, como las demás ciencias, una disciplina de profesionales y para profesionales".[4] Eso decían nuestros filósofos en el 67-68. Aquí basta hacer una elipsis y dejar que las cosas caigan por su propio peso.

Otro dato que me saltó a la vista y que apunto al margen: sobre los tres notables maestros —Caso, Vasconcelos y Ramos—, aparecen citadas tres señoras que hablan con aplomo de ellos: Rosa Krauze, Margarita Vera y Elsa Cecilia Frost, respectivamente. ¿No es éste también un síntoma de nuestra academia?

Pero ¿qué se nos juega en la pregunta por la filosofía en México y qué hace de la historia contada por Pereda un recorrido fascinante? Los cuestionamientos sobre la filosofía en México, su lugar dentro de la sociedad, en la filosofía universal, el modo en que es y no es… son variados e intensos. Podemos hacer una cartografía porosa de lo sucedido, jugando a inventar un principio de selección relacionado con situaciones concretas sin estar puestas delante, pero han tenido su más alto efecto entregándonos ahora

[2] p. 38. La cita original se encuentra en Luis Villoro *et al.*, "El sentido actual de la filosofía en México", *Revista de la Universidad de México*, vol. XXII, núm. 5, enero de 1968, p. VIII.

[3] p. 57.

[4] p. 38. El diálogo entre Villoro, Rossi y otros filósofos de la vida académica de entonces se llevó a cabo en agosto de 1967, con motivo de la reciente reforma al plan de estudios de la carrera. Al siguiente año, en enero, la discusión fue publicada por la *Revista de la Universidad de México,* con el título "El sentido actual de la filosofía en México".

esta múltiple selección de textos que cuentan y no cuentan la historia de la filosofía en México, relatada desde la mirada no sólo de un partícipe, sino de un filósofo, lo cual, en consecuencia, obliga a una toma de posición argumentada con respecto de los derroteros de las escuelas filosóficas. Esto es lo que dice la filosofía de sí misma, hoy, aquí, a lo largo de la pluralidad de voces emergidas y entrecruzadas en las palabras del escritor Pereda.

La necesidad de este libro es también felizmente su insuficiencia. Y habrá que celebrarlo y leerlo, sin más. Sin historia universal, sin historia monumental. Lo que hay son relatos incompletos y parciales. Lo que hay es un imperioso voltear a ver el camino. Esto debe hacerse. El modo en que se haga es, por supuesto, decisión de cada quien. Aquí hay una posibilidad manifiesta de hacerlo.

Los Divinos entre los humanos
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes [coord.]
Artificio, México, 2013.

ACERCA DE *LOS DIVINOS ENTRE LOS HUMANOS*

Alba Patricia Hernández Soc*

Múltiples disciplinas como la antropología, historia, epigrafía, entre muchas más han emprendido diversos estudios sobre Mesoamérica. Si bien esta área no es estática y sus atributos son flexibles, sí podríamos señalar que se ha forjado a lo largo de una larga tradición histórica,[1] es decir, en la actualidad podemos observar elementos culturales anclados a una raigambre mesoamericana.

En el libro *Los Divinos entre los humanos*, cuyo compilador es Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, se reúnen trabajos prolijos de diversas comunidades indígenas campesinas de México y Guatemala que invitan al lector a acercarse a una larga tradición religiosa. Los autores plasman información etnográfica, junto con planteamientos antropológicos, históricos y sociológicos. Este método interdisciplinario permite al lector adentrarse a un mundo de relaciones donde convergen los santos, los hombres y la naturaleza.

Quien escribe la presentación es Johanna Broda, investigadora con relevantes aportaciones respecto de temas centrales de Mesoamérica: la concepción del tiempo y el espacio en el México prehispánico, la ritualidad mesoamericana en una perspectiva comparativa entre Mesoamérica y los

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

[1] Alfredo López Austin, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 47-65.

Andes, entre muchos más.[2] En tres páginas y media, pone al descubierto los ejes conductores de los trabajos, que son las prácticas religiosas y la vida ceremonial actual de los pueblos mesoamericanos, de las cuales, una vez iniciada la conquista española del Nuevo Mundo, algunas se transformaron, pero, en su interior, otras se mantuvieron debido a que respondían a una lógica cultural. Este proceso histórico pretendió implementar una nueva religión; sin embargo, a los nuevos rostros religiosos les fueron conferidos atributos que distaban de la ortodoxia católica: ¿cómo sustituir la relación que se tenía con dioses del viento, la lluvia, las cuevas, las montañas y el maíz? En este libro, explica Broda, los autores sustentan conceptualmente las prácticas religiosas mesoamericanas a partir del término "religiosidad popular", que pretende dar cuenta históricamente de que los pueblos no fueron sujetos pasivos, sino que lograron crear un contrapeso a la hegemonía religiosa, una contrahegemonía. La contrahegemonía, según nos dice Milton Santos, puede comprenderse como la construcción de las realidades ante la hegemonía que apunta a formas de pensamiento y acción, nuevos e insospechados.[3] Por lo tanto, al hablar de religiosidad popular, necesariamente estamos refiriéndonos a sujetos sociales que históricamente han hecho contrapeso a la imposición. Broda ha impulsado desde hace varios años diversos temas de investigación; fruto de ello son las contribuciones que en este libro se presentan y que, sin la visión de Gómez Arzapalo, no se habrían concretado en esta publicación.

En la introducción, Ramiro Gómez nos adentra en el objetivo de este volumen colectivo: el estudio de "los humanos, la naturaleza y los divinos, en la cual todos interactúan, cada quien aportando lo que debe desde sus posibilidades ontológicas".[4] La interacción se da a partir de una *matriz ritual,* donde los diversos sujetos sociales son indispensables para "integrar el orden social, político y económico con la naturaleza y la divinidad, una relación de la que todos salen beneficiados, pues comparten este mismo mundo".[5]

Félix Báez-Jorge inaugura el volumen con el artículo intitulado "Núcleos de identidad y espejos de alteridad. Hagiografías populares y cos-

[2] *Vid.* J. Broda, *ibidem*; de ella misma, "Paisajes rituales del altiplano central", *Arqueología Mexicana. Los dioses de Mesoamérica*, vol. IV, núm. 20, México, 1996, pp. 40-49; "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", *Diario de Campo*, núm. 93, México, 2007, pp. 68-77; *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2009.

[3] Milton Santos, *A naturesa do espaço: tecnica e tempo, razão e emoção*, Sao Paulo, Hucitec, 1997.

[4] p. 11.

[5] *Idem.*

movisiones indígenas". Comienza con una pregunta que a más de uno dejará pensando: "¿cómo debe explicarse que el imaginario colectivo de los huicholes, la Virgen de Guadalupe, sea considerado una mujer incestuosa y frívola?"[6] A partir de este ejemplo y de muchos más que el autor irá detallando, se nos brinda la posibilidad de acercarnos al análisis conceptual de la religiosidad de los pueblos. Para ello, se adentra a los conceptos de Serge Gruzinski, donde refiere que "el culto indígena a los santos se fundamenta más en la imagen que en la palabra, advierte los efectos polisémicos que se produjeron al implantarlo y explica el papel de intermediación simbólica que las imágenes cumplieron en el proceso evangelizador".[7] Es decir, las hagiografías populares se construyen de acuerdo con la cosmovisión de cada comunidad. Báez- Jorge lo refiere como relatos orales, sustentado en los tropos. Para Terry Eagleton, "el lenguaje [es] algo que *hacemos,* inextricablemente entretejido con nuestras formas prácticas de vivir".[8]

Por lo tanto, las reelaboraciones simbólicas que se dieron tanto en Mesoamérica como en los Andes nos hablan de un ámbito de identidad particular, por lo que la religiosidad popular nos permite comprender las reelaboraciones que desplazaron los contenidos de las normas establecidas por la ortodoxia oficial.

Para proseguir con el debate teórico, en el capítulo "Los santos, vecinos presentes, enigmáticos, pero confiables", Ramiro Gómez deja claro en sus primeras líneas que hablar de númenes católicos es referir a un bagaje cultural y a un proceso histórico. Para el autor, la divinidad integra una red de intercambio y reciprocidad que conforma una identidad en relaciones insertas en un territorio. Después, presenta varias preguntas clave: ¿cómo interpretaron los indígenas, desde su cosmovisión, las imágenes religiosas cristianas insertadas en su espacio?[9] Para ésta y las demás interrogantes, que pueden leerse en el texto, Gómez Arzapalo nos sugiere que uno de los medios para encontrar respuestas es por medio del ritual. Ahí puede verse plasmada la organización social, no sólo dentro de la comunidad, sino también en relación con otras, dentro de una región.

Al mismo tiempo, nos adentra en el concepto teórico de sincretismo que, como bien apunta, no son "pedazos" de ambas raíces, sino de procesos histórico-sociales conflictivos,[10] donde el poder hegemónico buscó la suplantación de una religión por otra. Sin embargo, los grupos no fueron

[6] p. 23.

[7] pp. 25-26.

[8] Terry Eagleton, *Una introducción a la teoría literaria,* México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 91.

[9] p. 42.

[10] p. 43.

totalmente dominados y pudieron recrear un proceso dialéctico que tuvo una larga duración histórica. La religiosidad popular de los pueblos, debe verse de manera valiosa, depurándonos de los preceptos eurocéntricos, pues la religiosidad funge de vehículo por donde viajan las necesidades de los pobladores, sus conocimientos acerca de los temporales de lluvia, de la cosecha, de la fertilidad, de las enfermedades, de los sueños. Es decir, los santos participan de manera activa en la vida social del pueblo. Ellos también reciben ciertos castigos, si no cumplen con su parte en la vida comunitaria. Como ejemplo, está el testimonio de confesión de un hombre, en 1800, encontrado en el Archivo General de Centroamérica: "ayer le dimos doscientos azotes a un crucifijo de palo por malbado, echicero, brujo, bobo, engañador, traidor, ladron, loco, embustero y por desirlo todo de una vez, el mayor ipocrita [*sic*]".[11]

Por último, es importante señalar que "la imagen del santo en la religiosidad popular no representa a un ausente, sino que es él [...] y tiene una propia voluntad".[12] Tienen vida, historias, amores, desamores, enojos. Podremos leer todos estos sentimientos tan humanos en los datos etnográficos que nos presenta el autor.

Por su parte, Ana María Velasco Lozano aborda a los"Dioses y santos fundadores del pueblo". Para comenzar su análisis, parte del mito. La morada de los dioses puede ser las montañas, las cuevas o los cerros y tienen el atributo de llamarse "dueños"; los dueños del monte, de los animales, de los manantiales. Dentro del pensamiento mesoamericano, el dueño trabaja de manera eficaz, pero no está solo; a su servicio hay pequeños personajes traviesos que son nombrados como duendecillos, alushes, niñitos, entre muchos más.

También analiza el papel de los santos, que se estructuran dentro un imaginario colectivo. Ellos aparecen en determinados lugares, a veces se hacen pesados y así comunican su deseo de fundar un pueblo o bien de un cambio de asentamiento. Para indagar más sobre la importancia de la concepción de lo *pesado* y lo *liviano*, la autora hace una aportación sugerente sobre ello y propone que lo "pesado" proviene de una tradición europea y lo "ligero", de una tradición mesoamericana. Este análisis lo ancla a datos históricos y antropológicos de ambas regiones.

Prosiguiendo con el recorrido de estos trabajos, Jorge Escamilla Udave nos lleva a Veracruz con su trabajo intitulado "El camino de los santos entre los totonacos de la región misanteca". Él parte de una premisa central: ¿cuál fue el papel de los santos para la fundación de los nuevos asentamientos de los totonacos en la región misanteca, después de las pandemias?

[11] Archivo General de Centro América, A4m L1, exp. 25.

[12] p. 65.

Para responder a ello, el autor nos conduce por un recorrido histórico y nos habla de la orden franciscana que llegó a este territorio. Escamilla asegura que el primer santo en la región fue San Juan Bautista, a quien se le conoce como el "abogado de la peste", o bien, del "águila misteriosa".[13] En este interesante trabajo, se entreteje la relación que se tiene con un "águila comeniños". En la investigación, se enfatiza la memoria de los ancianos de las comunidades, donde hacen notar que ellos ya no lo vieron, pero que sus abuelos sí presenciaron al animal comeniños. Rememorando así, un tiempo por demás primigenio, que permite comprender que dentro del entramado de la religiosidad popular, los mitos, las leyendas o los cuentos populares cumplen como intermediadores para la construcción de la memoria histórica.

En "De santos y divinidades de la naturaleza, la interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas", Alicia Juárez Becerril aborda el papel de los ritualistas conocidos como graniceros, especialistas en el conocimiento meteorológico que controla el temporal. Ellos pueden atraer las buenas lluvias o bien mover las nubes de granizos, las nubes negras o hasta las sequías. Y hay graniceros más fuertes que otros. La autora investiga por medio de un método interdisciplinario donde centra su análisis en conceptos clave como el de religiosidad popular. Desde una postura histórica, también trata la práctica de los pueblos y se remonta a lo prehispánico para dar cuenta del papel de los graniceros y su relación con los númenes católicos en la actualidad.

En un apartado, explica múltiples categorías de las entidades sagradas que están en intima relación con la lluvia y a las que se ubica en un plano del "allá", o del "arriba", pero que al mismo tiempo están en el "aquí y ahora". Al hablar de esta relación, que al inicio parece dicotómica, se nos muestran entidades que fungen en un plano totalizador, es decir, conviven en espacios superiores, pero en relaciones horizontales con los hombres.

Finalmente, Juárez Becerril nos presenta una tipología de las múltiples entidades que convergen alrededor de los hombres y mujeres encargados del temporal, entre las que están los dueños, los señores, los ahuaques, las potencias, las entidades oníricas, los muertos, las divinidades, los santos, los niñitos y los aires. A la par del análisis de estas entidades, la autora entreteje datos etnográficos de primera mano o bien de diversos investigadores para mostrarnos la complejidad de los ayudantes del temporal y el ciclo agrícola del maíz.

Adelina Susan Morales nos habla del "Dueño del monte: una manifestación de la religiosidad popular". En este texto, la autora tiene como

[13] p. 121.

eje conductor el culto a los cerros y la fertilidad de la tierra. Su estudio se centra en el pueblo de Xicochimalco, Veracruz. El personaje principal que regula las riquezas naturales es Juan del Monte.[14] La descripción de esta entidad sagrada, propone Susan, refiere a atributos prehispánicos del dios de la lluvia.

¿Dónde se inserta Juan del Monte? La autora menciona que es durante el ciclo de fiestas patronales de la región, que va ligado a la época de lluvia y sequía. A la par de rendirles culto a los santos, también se hace a Juan del Monte, quien tiene su pareja Juanita del Monte. Ambas entidades tienen carácter dual: lo femenino-masculino, lo benéfico-perjudicial. Para continuar con un *corpus* más amplio sobre los dueños de los montes, la autora nos habla de múltiples investigaciones en México y España con el objetivo de comprender ciertos paralelismos antiguos respecto del culto agrario.

Por su parte, María Elena Padrón Herrera comienza su trabajo con la siguiente expresión:"¡Si el Señor nos presta vida! ¡Si el Señor nos da licencia! Reciprocidad entre divinidades y humanos, al suroeste de la ciudad de México". Ella realiza un interesante análisis sobre el ciclo festivo y el sistema religioso de un pueblo llamado San Bernabé Ocotepec, donde los santos patronos del pueblo, el señor del monte, la madre tierra, los cucuruchos o aires poseen poderes divinos, ambivalentes y contradictorios (p. 171).[15]

San Bernabé es el santo patrono del poblado; su fiesta dura nueve días y permanece dentro del recinto. Existe otra imagen de la misma advocación que es la peregrina y se le conoce como San Bernabelito, más pequeño y que va de casa en casa a aliviar los sufrimientos de las familias o a visitar a los enfermos. A San Bernabelito se le sube hasta el cerro Mazatépetl y ahí se le baña para que sienta la necesidad del agua y así interceda por el temporal.[16] Alrededor de estos númenes católicos, existe una organización social a partir de una reciprocidad entre las divinidades y los seres humanos. Al concluir con la celebración, los habitantes dicen: "Hasta el año venidero, ¡si el Señor nos da licencia! ¡Si el Señor nos presta vida!", frases cargadas con un simbolismo que permite a la autora afirmar que a lo largo del ritual existe un principio de reciprocidad y de intercambio de dones.

Finalmente, Alba Patricia Hernández Soc comparte su texto intitulado "Entre vírgenes y santas (Patzité y Santa Cruz del Quiché, Guatemala)". En él se aborda el trabajo de manera etnográfica e histórica de dos comunidades indígenas maya-quiché del Altiplano guatemalteco. Ahí da cuenta

[14] p. 157.
[15] p. 171.
[16] p. 181.

de dos númenes católicos. La primera refiere a la santa patrona de Patzité, la Virgen de la Candelaria, cuya fiesta de celebración es el 8 de febrero y no el 2 de febrero como lo estipula la ortodoxia católica. Esta virgen apareció en un manantial y pidió a los hombres que la vieron, que en ese lugar se le edificara un recinto. Así hicieron y desde entonces comenzó la historia del poblado.

En un segundo apartado, nos habla de Santa Cruz del Quiché, que tiene como santa patrona a Santa Elena de la Cruz. Este numen católico se hizo presente desde tiempos inmemorables, pero alejada del poblado. Para convencerla de que viviera en la catedral, los hombres realizaron una danza con víboras. Al ver tal manifestación, la santa decidió ya no moverse más. Esta danza es realizada por hombres del pueblo con serpientes conocidas como mazacuatas.

En las últimas páginas del libro, encontramos un epílogo a cargo de Félix Baez-Jorge que recoge de manera minuciosa las aportaciones de cada uno de los trabajos que comprenden este libro, así como la relevancia de los santos en la vida de las comunidades mesoamericanas de ayer y de hoy.



V. CARPETA GRÁFICA

LA PREDICACIÓN DE LOS MUROS EN LA NUEVA ESPAÑA

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes*

Los conventos en el territorio mexicano recién conquistado en el siglo XVI se convirtieron en más que un simple emblema de la supremacía española en medio de las diferentes naciones indígenas sometidas. Construidos en una lógica de redes operativas para los frailes, conformaron rutas de penetración en los territorios indígenas y se articularon con las innumerables capillas de visita que los interconectaban. En este sentido, fueron verdaderos corazones palpitantes de la cultura europea que funcionaron como engranes privilegiados para la expansión del cristianismo y, junto con él, de las demás instituciones europeas de orden político, económico y social encargadas de insertar a las etnias indígenas en el sistema colonial recién impuesto. No es de extrañar, entonces, que el convento fuera no sólo sede del poder eclesiástico regional, sino también escuela, hospital, fuerte militar, cárcel y tribunal de justicia, además de que las rutas conventuales eran a la vez rutas comerciales.

Entre los muchos medios para la expansión de la nueva ideología, destaca la pintura mural en los conventos de temprana factura, especialmente

* Dirección Divisional de Programas Directivos y Posgrados, Universidad Intercontinental, México.

en los claustros bajos, donde se congregaba a los indios para su adoctrinamiento. Así, sin exagerar puede decirse que estas pinturas funcionaban como verdaderos catecismos plasmados sobre el estuco, que poco a poco fueron penetrando en la mentalidad de los recién conversos, ubicándolos en la nueva geografía política y su situación como sometidos frente a los nuevos dirigentes del territorio.

No olvidemos que en la pretensión evangelizadora del siglo XVI los frailes estaban convencidos de que su labor predicadora estaba indisociablemente unida a una irrenunciable labor civilizatoria entre los naturales, pues se partía de la profunda convicción de que los indígenas se encontraban en un estado inferior de humanidad en relación con los europeos, en todo caso, permanentes menores de edad que requerían tutela y dirección estricta. En este sentido, las imágenes que sobreviven de este periodo, nos evocan un propósito humanizador a través del cristianismo, presentando modelos de virtud en un proyecto humano a realizarse plenamente no en este mundo, sino en un más allá fuera de la experiencia mundana. Por ello, son comprensibles los gestos plasmados en los personajes, con una notoria ausencia expresiva, transmitiendo el dejo de un sinsabor en la experiencia cotidiana y una remarcada evocación de la muerte, recordando a cada instante la inutilidad de instalarse cómodamente en esta inmanencia.

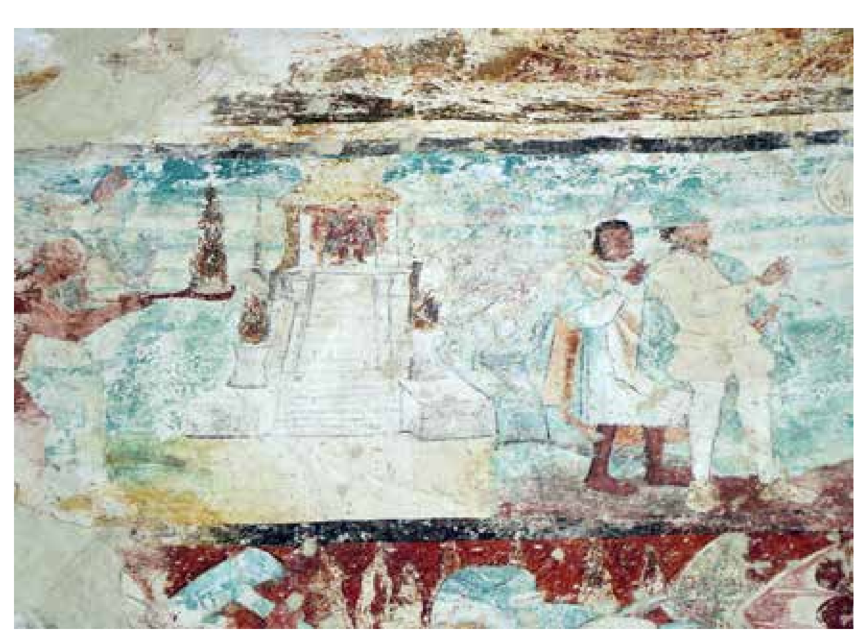
Se trata de un modelo de ser humano que no se ha de realizar en este mundo, resabios medievales llegados a estas tierras por un cristianismo que se sentía corrompido en Europa y lleno de optimismo frente a nuevos adeptos aún no contaminados por las nuevas ideas circulantes en el Viejo Continente que llevarían al derrocamiento de la concepción teocéntrica. América estaba demasiado lejos todavía, así que ciertos parámetros de corte medieval teocéntrico pudieron prolongarse mucho más en las colonias americanas que en la matriz europea donde estos cambios ya habían enraizado… ¿Prolongación del Medievo en América? Cuestión polémica que invita al debate desde esta particularidad geográfica e histórica.



Acolman, 2010, *Fotografía del autor.*



Actopan, 2010, *Fotografía del autor.*



Actopan, 2010, *Fotografía del autor.*



Epazoyucan, 2010, *Fotografía del autor.*

ISSN 0185-6383

ESTUDIOS

Filosofía • Historia • Letras

otoño 2013

106

José Vasconcelos y los grandes libros
Rafael González Díaz

Hume y Zubiri: el principio de causalidad
Miguel Ángel Sánchez Carrión

De la naturaleza del signo en Hegel
José Manuel Orozco

Diálogo de poetas
Pedro Serrano

Creación
José Genina Cervantes



El desarrollo económico en México
Gonzalo Hernández Licona

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO





Bases

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
   - Monográfica: *Nuevas tendencias de la filosofía*.
   - *Dossier*: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la confluencia de dos, tres o bien las cuatro.
   - Arte y religión: incluye textos relacionados con esta temática.
   - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo —inédito— por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Cada trabajo —excepto reseñas y noticias— deberá incluir resumen del artículo, no mayor de 7 líneas, y palabras clave —no incluidas en el título— ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios*, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, en impresión y disco compacto; o por internet, a intersticios@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a que pertenece, y país.
9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se editará (corrección de estilo, sin supresión de texto) y una vez publicado el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan con lo señalado en los puntos 3, 4, 5 y 6 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.